



سوسيولوجيا

سُوسيُولُوجِيَا الْجُنْسَانِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ

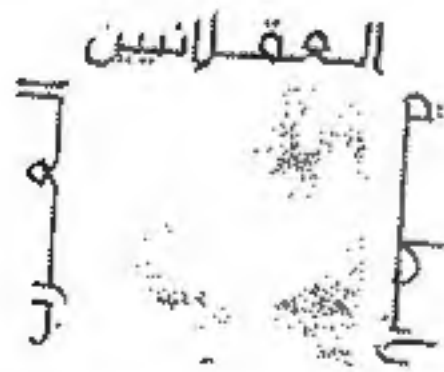
د. عَبْدُ الصَّمدِ الدِّيَالِي



سُوشِيُولُوجِيَا
الْجَنَسَانِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ

د. عبد الصمد الدريالي

سوسيولوجيا الجنسانية العربية



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

صدر للمؤلف

□ باللغة العربية :

- المرأة والجنس في المغرب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥.
- المعرفة والجنس، الدار البيضاء، عيون المقالات، ١٩٨٧.
- القضية السوسيولوجية، الدار البيضاء، إفريقيا - الشرق، ١٩٨٩.
- نحو ديمقراطية جنسية إسلامية، فاس، أنفو - برينت، ٢٠٠٠.
- المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب - مقارنة جنسية، بيروت، رابطة العقلاانيين العرب / دار الساقى، ٢٠٠٨.

□ باللغة الفرنسية :

- *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988.
- *Féminisme soufi*, Casablanca, Afrique-Orient, 1991.
- *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.
- *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997.
- *Les maladies sexuellement transmissibles. Construction sociale et Comportement thérapeutique*, Rabat, Ministère de la Santé/Université de Washington, 1997 (avec Lisa Manhart).
- *Jeunesse, Sida et Islam*, Casablanca, Eddif, 2000.
- *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc*, Rabat, Ministère de la santé/USAID, 2000.
- *Féminisme au Maroc*, Casablanca, Éditions Toubkal (2008, sous presses).

مقدمة

من الواضح أن شساعة موضوع الجنسية وغياب دراسات سوسولوجية تغطي جنسانية العالم العربي كله يفرضان عدم التفصيل في الوصف عند حالة قطرية معينة. بتعبير آخر، يظل هذا الكتاب مجرد بانوراما سوسولوجية يرفع، ربما لأول مرة، تحدي التصدي للجنسانية العربية المعاصرة من منظور امبريقي تجريبي، في المقال الأول بالخصوص. ويديهي أن يتأثر هذا الزمان بنبرة المعطيات الإحصائية والميلانية، ويتوزعها غير المتكافئ بين الأقطار العربية. وما جعل إعداد هذه الورقة التمهيدية لدراسة قومية شاملة حول الجنسية العربية ممكنة، كون بعض الدراسات الجنسية متوفرة في بعض الأقطار العربية، خصوصاً تلك التي تشكو من انفجار ديموغرافي فتعتمد برامج لتنظيم الأسرة. فإلى حين ظهور الإيدز (السيدا) في العالم العربي، ظلت مواضيع برامج تنظيم الأسرة تشكل المدخل الرئيسي غير المباشر للجنسانية العربية، أي الحجاب المعرفي الذي يخفي الموضوع المعرفي الحقيقي، وتنفسد به الجنسية بالضبط.

ومن الأمور المحزنة أن الفضل في مواجهة موضوع الجنسية مواجهة معرفية مباشرة يرجع إلى انتشار الإيدز في المجتمع العربي الذي فرض على الأنظمة السياسية الحاجة إلى دراسة الجنسية. ففي إطار الوفاية، اضطر الكثير من الدول العربية إلى تشخيص كل السلوكات الجنسية لكل الأفراد، سواء كانت تلك السلوكات شرعية أم غير شرعية، سوية أم "شاذة"، رغم التركيز على فئتي "البغايا والشواذ" باعتبارهما معرختين لخطر الإصابة بالفيروس أكثر من غيرهما. فانتقال الفيروس داخل الشبكة الجنسية، القطرية والقومية والدولية، لا يهم فقط الفاعلين الجنسيين غير الشرعيين و"الشواذ"، بل أصبح يعني أكثر فأكثر كل "مواطن" عربي عادي. وبالتالي أنجزت بعض الأقطار العربية بعض الدراسات السوسيو-أنثربولوجية عن الجنسية بقصد تشخيص العوائل الثقافية والاجتماعية المحيطة بالممارسات

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليحة للطباعة والنشر

رابعة العقلايين العرب

ص. ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ١١٠ ٧٢٠ ٩٠

بيروت - لبنان

تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١

فاكس ٣٠٩٤٧٠ - ١ - ٩٦١

E.mail: darahalia@yahoo.com

الطبعة الأولى

كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩

الجنسية. والهدف هو توظيف تلك العوامل في وضع برامج تربوية وإعلامية ملائمة تحث على تجنب السلوكات المعرضة لخطر الفيروس. وقد دلت تلك الدراسات على أن الجنسية العربية حقل لا يزال يقوم على السلطة والتراتبية بين الرجال والنساء، بين الكبار والصغار، بين الأسوياء و"الشواذ"، بين الترياق والعمال الجنسيين. وتبين أن الطابع السلطوي والقمعي المهيمن على العلاقات الجنسية يجعل من السلوك الجنسي سلوكاً اضطرارياً في معظم الحالات، أي سلوكاً ناتجاً عن الحاجة، أو الخوف، أو الواجب، أو استغلال الفرصة... وطبعاً لا مجال للتفكير في الوقاية في إطار علاقة جنسية ينقصها الاختيار والحوار والتشاور بين فاعل ومفعول به وليس بين فاعلين، أي بين "شريكين" غير متساويين اجتماعياً. ومن هنا ضرورة إعادة النظر في البناء السلطوي الذي تقوم عليه الجنسية العربية.

ومع أن حاجة الدولة العربية القطرية للدراسات الجنسية عامة، فإن الباحث العربي في هذا الحقل يُقَابَلُ بعدم الاعتراف رغم جهده المضني في جمع المعطيات وتحليلها، ومعاناته من الشعور بالوحدة، فضلاً عما يكابده من مختلف أنواع الإقصاء والتهميد والاضطهاد. فهو حينما يعري الواقع الجنساني، يزجج كل الفاعلين الاجتماعيين من تفنوقيين وسياسيين ونسائيين على حد سواء. من هنا يمكن الخلوص إلى أن إرادة المعرفة لدى الدولة القطرية تعكس فقط الضغوط الدولية الناتجة عن إرادة التصدي للإيدز، ولا تعبر أبداً عن رغبة حقيقية في معرفة الجنسية العربية وفي تحويلها إلى غاية في ذاتها، أي في جعلها وسيلة تمكن من بروز مواطن عربي حر.

إن الجنسية في حد ذاتها لا تزال موضوعاً شبه ممنوع من الدراسة؛ إنها التابو المعرفي بالنسبة للشعوب العربية المتخلفة، والتابو السياسي بالنسبة للأنظمة العربية الحاكمة، كما بالنسبة للحركات النسائية العربية، بل حتى بالنسبة للجامعات العربية نفسها (نظراً لغياب سياسة بحث داخلها، ولأنها تظل تابعة سياسياً وتمويلياً). مرجع ذلك إلى أن المجتمع العربي المتخلف والتبعي، إن كان بدأ يتصور الجنسية كموضوع تدخل طبي أو نفسي يهتم الحياة الخاصة للفرد، فإنه لم يبلغ بعد تصور الجنسية كمبحث أساسي في العلوم الاجتماعية، أي كشرط أساسي في إنجاح التخطيط الدولاني من أجل التنمية. من أجل ذلك، لم يتم بعد تطبيع دراسة

الجنسية اليومية العادية على مستوى الذهنية العربية، رغم أن هذه الدراسة شرط أساسي في تحقيق مجتمع عربي سليم جنسياً وفي إنتاج فرد عربي مواظن، سليم جنسياً.

بالنسبة للأنظمة الحاكمة، تظل دراسة الجنسية مزعجة إلى أقصى حد. ذلك أن دراسة الجنسية العربية تؤدي لا محالة إلى تسجيل سلوكات وممارسات جنسية غير شرعية من وجهة الفقه الإسلامي، الشيء الذي يقود إلى محاكمة الأنظمة السياسية من طرف الحركات الأصولية. والتهمة أن هذه الأنظمة لا تسهر على احترام الأخلاق الجنسية الإسلامية ولا تطبق مقتضيات الشريعة في الموضوع. ومن هنا يتجلى أن امتناع الأنظمة العربية الحاكمة عن دراسة الجنسية يهدف إلى عدم تمكين الخصوم السياسيين، الأصوليين منهم على وجه الخصوص، من الحصول على دليل علمي يبين أن واقع الجنسية العربية ليس مطابقاً لما ينبغي أن يكون "إسلامياً". بعبارة أخرى، يؤدي واقع الجنسية العربية إلى اتهام الأنظمة الحاكمة بالعجز عن توفير العمل للشباب (أي بعدم تمكينه من الزواج^(١)) وبغضها النظر عن العمل الجنسي (ما يسمى بالبغاء) أو حتى بتنظيمه، أي اتهامها، في كلمة واحدة، بالفساد الأخلاقي. وبما أن الأنظمة السياسية العربية نفسها تربط شرعيتها بإسلامية نظامها الجنسي وبالإسلام عامة، فإنها تفضل عدم إنتاج دراسات سوسيولوجية عن الجنسية تعرضها حتماً للكثير من الانتقادات الأصولية.

بصفة عامة، يمكن القول أيضاً إن الحركة النسائية العربية التي تنتظم في الجمعيات بالأساس (ما يسمى نصفاً بالمجتمع المدني) أصبحت هي القناة الرئيسية التي تسرب بفضلها قيم العدالة والمساواة "النوعية" أو "الجنسانية" gender equity and equality إلى العالم العربي. وهي الفاعل الديناميكي القطري، والقومي إلى حد ما، الذي يدفع بالمؤسسات السياسية إلى التعامل مع القيم الدولية اللاتمييزية بين الرجل والمرأة وإلى قبول البعض منها. لكن حين يتعلق الأمر بالممارسات الجنسية قبل الزواج أو بالممارسات الجنسية المثلية (المسماة لوطية وسحاقية)،

(١) A. Diafny : «Moroccan Youth, Sex and Islam», in *Power and Sexuality in the Middle East*. Washington : Middle East Report, Spring 1998, number 206.

نجد شبه إجماع بين الحركات النسائية العربية على الصمت. فالحقوق الجنسية ما زالت تشكل أحد تابوهات الحركات النسائية العربية، إذ تستر هذه الحركات على "خجلها" المعطلي والمعرفي في الموضوع وراء منطق الأولويات: أولويات تعليم وتشغيل وتطبيب النساء. وهذا ما يمكن النسائية العربية من تعليق وتأجيل المطالب الجنسية البحتة الخاصة بالمرأة كأمراة، وبالمرأة كإنسان. فلا وجود لحركة نسائية عربية واحدة تطالب صراحة بحق الفتاة في المتعة الجنسية. أبعد من ذلك، نجد أن جنسانية المرأة العربية المتزوجة نفسها نطل إلى حد بعيد موضع صمت وحشمة داخل تلك الحركة. فالنسائية العربية، بالنظر إلى تبعية معظم الجمعيات النسائية للأحزاب السياسية العربية الحاكمة وغير الحاكمة، ما زالت تقدم المرأة في صورة كائن اجتماعي بلا حياة جنسية وبلا مطالب جنسية. ومن ثم، فإنه لا يهملها أن تباشر موضوع الجنسية كموضوع معرفة أو كمطلب، خصوصاً أن الحركات الأصولية تستعمل الكثير من الأساليب لضبط جنسانية النساء، منها إيدولوجيا الاستمساك الجنسي، لاثام الجنسية النسوية بكونها مصدر فساد...^(١)

إن هدف الحركة النسائية الاستراتيجية، وهو المشاركة في السلطة السياسية، يُفسر إلى حد كبير تجنبها للجنسانية كمطلب وكمبحث. فاستهداف السلطة السياسية يقتضي منها قبول القواعد الأبوية للعبة الجنسية، تلك القواعد التي تجعل من الجنسية أداة لضبط الجسد النسوي. ومن ثم، فإن كل تساؤل مبني وكل نضال مطلب يمتلئ بالجنسانية ويعيد النظر في اللعبة الأبوية بشكل جذري، يُعرض بالضرورة الحركة النسائية للنقد والتشهير والتهميش، أي لفقدان المصداقية "السياسية". وبشكل أعم، فإن الاهتمام المعرفي والعملي بالجنسانية يُفقد صاحبه المكانة والسمعة اللازمتين في كل سعي نحو السلطة السياسية (بل حتى العلمية). هذا بالضبط ما يدفع الحركة النسائية إلى "تأجيل" القضية الجنسية، معرفياً وسياسياً، وإلى التعامل معها بكثير من الحذر. وهذا ما يكشف عن التواطؤ الموضوعي بين

الأنظمة الحاكمة والجمعيات النسائية بصدد تابو الجنسية، مما يؤكد تقاسم نفس الخوف تجاه الحركات الأصولية. لكن إذا كان الخوف لا يخلو من منطق سياسي في حالة بعض الأنظمة السياسية بالنظر إلى تنافسها على السلطة مع الحركات الأصولية، فإنه غير منطقي بالنسبة لجمعيات تنتمي مبدئياً إلى مجتمع مدني ليس همه السلطة السياسية. وبالتالي، يبين تخوف الجمعيات النسائية من الأصولية أنها لا تنتمي إلى مجتمع مدني حقيقي، وأنها لا تعمل اليوم على فرض وجوده في العالم العربي بما يكفي من الشجاعة والوضوح.

إن من سمات مجتمع مدني حقيقي توجيه القيم الجنسية نحو ديمقراطية علمانية، أي نحو المساواة بين كل الفاعلين الجنسيين ونحو التسوية بين كل الممارسات الجنسية. والرهان الذي ينبثق عن هذا الإشكال هو ضرورة تأسيس ديمقراطية جنسية عربية تنتقل بالجنسانية من انتظام ديني إلى انتظام مدني من دون أن يعني هذا التحول تنكراً للعقائد السائدة في العالم العربي على الصعيد الفردي. هذا بالضبط هو التوجه الذي ينبغي أن تسير فيه الحركة النسائية العربية، وهو التوجه الذي يبين للسياسيين والفقهاء العرب أن علمنة الجنسية لا تعني حتماً ضرورة التنكّر الكلي والمطلق للقيم الدينية، فهذه الأخيرة تتحول، بالنسبة للفرد، إلى اختيار حر ضمن إمكانيات متعددة. وهو في الوقت ذاته التوجه الذي سيسكن الباحثين العرب من إدخال الجنسية العربية في الخطاب العربي من جديد ومن تحريرها من مختلف أشكال الهذيان الأبوي السائدة اليوم.

(١) Ayesha M. Imam : «The Muslim religious right (fundamentalists) and sexuality», in Pinar Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, WWHR, Istanbul, 2000, pp. 121-131

الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر^(١)

يُقرّ صلاح الدين المنجد^(٢) أن اللغة الجنسية عند العرب لغة غنية، خصبة ومتنوعة. فعلى سبيل المثال، تضم هذه اللغة أزيد من مئة لفظ تدل كلها على النكاح بمعنى الجماع، بالإضافة لأسماء متعددة للأعضاء التناسلية. ويُرجع المنجد غنى اللغة العربية الجنسي إلى تنوع لغات القبائل وإلى كثافة الحياة الجنسية عند العرب في العصر الجاهلي وفي العصور الإسلامية المزدهرة (الأموي والعباسي بالخصوص). فالحاجة إلى تسمية الجنس وكل ما يتعلق به يعكس وجود حاجة اجتماعية ماسة وملحة إلى ذلك. ومنذ أوائل القرن الثالث للهجرة فعلاً، قام علماء مسلمون ومن ضمنهم فقهاء بالتأليف في الموضوع من دون مراعاة الطابع الشرعي للسلوك الجنسي. فالحاجس الأساسي الذي دفع هؤلاء إلى التأليف يكمن في إرادة ضبط المعارف الجنسية وفي تمكين الرجل منها بقصد بلوغ المتعة الجنسية وتحقيقها على أكمل وجه. وهكذا يشير صلاح الدين المنجد إلى مؤلفات عدة في البغاء واللواط والسحاق، وهي مؤلفات فقد منها الكثير. وقد أسست تلك المؤلفات خطاباً عربياً قائماً بذاته عن الجنس^(٣)، وهو الخطاب الذي عالج آداب الباء ودراسة طباع النساء وطرق الإغواء وتصنيف النساء حسب أنواع الفروج وطرق التوافق في الإنزال (بين المرأة والرجل) وطرق تقوية الأعضاء الجنسية ووسائل منع الحمل... الخ.

أما المجتمعات العربية الحديثة، فإنها تتميز على العكس من ذلك بصمتها العلمي والتربوي شبه الكلي عن الجنس. وفي هذا الصدد، يشير فتحي بن سلامة إلى انتقال مفهوم الجنس إلى خارج الخطاب في تاريخ الجنس عند العرب، بمعنى أن

(١) نشر مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) هذا البحث في المجلة التي يصدرها، المستقبل العربي، عند ٢٩٩، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢، ص ١٢٨ - ١٦٧.

(٢) صلاح الدين المنجد: الحياة الجنسية عند العرب، بيروت، مطابع دار الكتاب، ص ٩٤.

(٣) نفس المرجع، ص ص ٧٩ - ٨١.

الجنس لم يبق اليوم موضوع خطاب علمي عند العرب، بل تحول إلى موضوع مزاح وسخرية في التبادل الكلامي اليومي. «إن العرب الذين كانوا يمتلكون منذ ١٤ قرناً خطاباً حول الجنس لم يعد لديهم اليوم مفهوم للجنس في اللغة التي يكتبونها ويتكلمون بها بلهجات عدة»^(١). ومن ثم، يستج فتحي سلامة أن ما لا يوجد كمفهوم لا يوجد بالمرّة، فيضطر إلى التعبير عن نفسه في أشكال قولية وسلوكية مرضية (مزاح، نكتة، تحرش، كبت، هذيان...).

ورغم أن فتحي بن سلامة يشير بحق إلى أن كلمة "الفرج" المخصصة للرجل والمرأة في القرآن هي المفهوم العربي المجرد للجنس، إذ من خلالها ويفضلها يتم الجمع بين المتناقضات (بين الأنثى والذكر)، فإنه يظل حبيس السؤال التالي: لماذا أصبح الفرج، تلك الأمانة، ذلك الشيء الذي لا يُقدّر بثمن، يدل فقط على عضو المرأة الجنسي؟ لماذا أصبحت المرأة تستأثر بكل مقولة الفرج؟ إجابة عن سؤال سلامة هذا، وهو السؤال الذي لم يجب عنه سلامة بشكل واضح ومُرضٍ في نظرنا، نميل إلى القول بأن المرأة أصبحت هي كلية الفرج لأن الفرج فتح وعشاشة، أي نقصان. وبديهي أن هذه الدلالة السلبية ارتبطت ألياً بالمرأة بفضل خضوع العقل العربي للمنطق الأبوي، ذلك العقل الذي يقوم بالضبط على اعتبار الأنثى كائناً ناقصاً، ومن ثم على تبخيس المرأة والحط من شأنها. أبعد من ذلك، يعكس اختزال الفرج في المرأة وفي عضوها التناسلي تلك الصيرورة السلبية التي عرفها مفهوم الجنس في التاريخ العربي الإسلامي، أي انتقاله من وضع المفهوم العلمي ومن وضع القيمة المشتملة إلى ما دون المفهوم وإلى ما دون القيمة.

صحيح أن محاولة فتحي بن سلامة لرد الاعتبار إلى مفهوم "الفرج" القرآني محاولة لا تخلو من أهمية إذ تبين أن مفهوم الفرج هو المقابل العربي لمفهوم sex الغربي. لكن فتحي بن سلامة لا ينتبه إلى تجاوز مفهوم sex في الفكر الغربي نفسه وإلى بروز مفهوم sexuality. بتعبير آخر، تم تجاوز السكولوجيا التقليدية sexology التي ترى في الـ "sex/الجنس" غريزة بيولوجية بالأساس. ذلك أن السكولوجيا الحديثة أدمجت المقاربات الإنسانية humanist والنسائية feminist

(١) Fatih ben Salama : «L'assigne du concept de sexe dans la langue arabe», *Peuples Méditerranéens*, N° 3, 1985, pp. 155 - 162.

في مفهوم الجنس حتى تؤخذ بعين الاعتبار الأبعاد غير البيولوجية كأبعاد مؤسسة أيضاً. فالمقاربة الإنسانية تركز على الإحساسات والحب والتواصل كأبعاد مؤسسة ومحددة للجنس. أما المقاربة النسائية فتذهب من جانبها إلى أن الجنس بناء تاريخي اجتماعي لعلاقات اجتماعية بين المرأة والرجل تقوم على السيطرة الذكورية كبعد مؤسس بدوره. ومن ثم لا مجال لاختزال الجنس في الغريزة البيولوجية العضوية لوحدها، وبالتالي فصور مفهوم الجنس عن احتواء القطيعة المعرفية والقيمية التي أحدثتها التزعة الإنسانية-النسائية، ومن ثم بروز مفهوم sexuality كمفهوم جديد يعكس ذلك الاغتناء.

وقد تبنت المنظمة العالمية للصحة^(١) بدورها التمييز بين الجنس والجنسانية على أساس الاقتراحات التعريفية التالية: «يحول الجنس إلى مجموع الخصائص البيولوجية التي تقسم البشر إلى إناث وإلى ذكور، كما يحيل إلى الجماع في اللغة المتداولة» (الممارسة الجنسية على صعيد العربية الفصحى أو having sex في الإنجليزية). أما الجنسانية، «فجانب مركزي في الكائن البشري يضم الخصائص البيولوجية المميزة بين الذكر والأنثى، والخصائص الاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة، أي الهوية الجنسية، والهوية النوعية، والتوجه الجنسي، والإيروسية، والإنجاب. ويتم تجريب الجنسانية أو التعبير عنها من خلال استيهامات، رغبات، معتقدات، مواقف، قيم، أنشطة، ممارسات، أدوار وعلاقات. إن الجنسانية نتيجة تداخل بين البيولوجي والنفسي والسوسيو-اقتصادي والتاريخي والثقافي والأخلاقي والقانوني والديني». وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التعريف مستوحى من تعريف المنظمة الأمريكية الإقليمية للصحة والجمعية الدولية لعلم الجنسانية^(٢). يبين هذا التعريف بجلاء أن الجنسانية بناء اجتماعي تاريخي، أي قراءة للمعطي البيولوجي في اتجاه معين من دون أن يكون المعطي البيولوجي محدداً في نهاية التحليل. ذلك أن الهوية الجنسية/

(١) *Challenges in Reproductive and Sexual Health: Technical Consultation on Sexual Health*, World Health Organization, Geneva, 28 - 31 January 2002.

(٢) *Promotion of Sexual Health. Recommendations for Action*, Pan American Health Organization, Regional Office of the World Health Organization (in collaboration with World Association for Sexology), Guatemala, 2000, p. 6.

البيولوجية ما هي إلا مستوى من مستويات الشخصية الجنسية إذ تضم هذه الأخيرة مستويات أخرى مثل الهوية النوعية gender identity، والتوجه الجنسي sexual orientation، في اختيار الشريك، فيكون الشريك غيرياً heterosexuality أو مثلياً homosexuality. ومن ثم، فإن الشخصية الجنسية للفرد هوية ما فوق بيولوجية.

وطبعاً يتحتم على البحث العربي في الموضوع أن يبنى مقابلاً عربياً لمفهوم sexuality الذي يحوي البعد البيولوجي ويتجاوزه في الوقت ذاته من خلال إدماج البعدين الإنساني والاجتماعي في البناء المعرفي للموضوع. واقتراحنا في هذا الصدد هو مفهوم الجنسية كترجمة لكلمة sexuality، انطلاقاً من التداول العربي لمفهوم الجنس كترجمة لكلمة sex. في هذا الإطار، ميّز كاتب هذه السطور^(١) بين خمسة مستويات في الجنسية:

- (١) المستوى السيكر-فيزيولوجي: الإثارة، الانتصاب، القذف، الذروة الجنسية، الحب، الكراهية.
- (٢) المستوى الرمزي-الثقافي: الختان، الخفاض، الخصاء، الافتضاض. إن هذه الأفعال الثقافية توظف المعطى البيولوجي من أجل التشبث الاجتماعية، بمعنى أنها تشكل طقوس مرور من وضع بيولوجي (الذكر - الأنثى) إلى وضع اجتماعي (الرجل - المرأة)، ومن وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر.
- (٣) المستوى النمطي: ويحيل على تقنيات بلوغ الذروة الجنسية والمقصود به طرق الجماع، أي الأوضاع، الموضع، هوية الشريك الجنسية...
- (٤) المستوى المؤسسي: ونعني به الأطر الاجتماعية للفعل الجنسي مثل الزواج، الأسرة، البغاء، المعاشرة الحرة...
- (٥) المستوى الإيديولوجي: والمقصود به أنظمة الرقابة والتدبير والتبرير الخاصة بكل مجتمع والتي تقوم على التمييز بين المقدس والمدنس، بين الشرعي واللاشرعي، بين السوي والشاذ وبين النافع والمضر.

عند تبني مفهوم الجنسية كموضوع للبحث، يتم إذن تبني ظاهرة شمولية ذات

أبعاد متعددة ومتداخلة تتجاوز المستوى البيولوجي إلى حد كبير. فالأبعاد المكونة للجنسية بيولوجية، نفسية، اجتماعية، اقتصادية، قانونية، دينية وسياسية. ويؤدي هذا التعدد في موضوع الجنسية إلى ضرورة تأسيس علمها (sexology) كعلم متعدد التخصصات بالضرورة. فلا وجود لتخصص علمي واحد، سواء في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية، بمقدوره أن يحتكر وحده دراسة الجنسية. بهذا المعنى، يجب الإقرار بأن الجنسية "ظاهرة اجتماعية كلية" بامتياز، فهي تتكون من قضايا ومشاكل متعددة لا حصر لها. فالجنسية إفرازات، هويات، علاقات، سلوكيات، ممارسات، قيم، مؤسسات، أمراض، إحساسات، إعادة إنتاج... وعلى سبيل المثال لا الحصر، لا بد في دراسة موضوع الجنسية من أن يتم التطرق إلى التيمات التالية: الذكورة والأنوثة، الختان، النوع (gender)، العلاقة غير المتكافئة والسلطوية بين الرجل والمرأة، الفحولة، البكارة، الزواج، الخصوبة، منع الحمل، الإجهاض، الحب الجنسي، اللواط، السحاق، المتعة، الأمراض، العجز/البرود الجنسي، الحجاب، الشرف، البغاء... من خلال هذه التيمات، يتضح أن الجنسية ظاهرة غنية ومعقدة، فردية وجماعية، خاصة وعمومية، فطرية وعالمية. إنها ظاهرة تطرح بحدة أسئلة الفرد والمجتمع، أسئلة الحرية والتخطيط، وأسئلة الهوية والعولمة. حُذ مثلاً على هذا التشابك، جسد المرأة المسلمة الذي يتحول إلى أداة لمقاومة العولمة اللباسية وما ترمز إليه من قيم جنسية ليبرالية فردية، فيصبح الجسد النسوي مؤتمناً على الثقافة وعلى الهوية أكثر من ذي قبل، وتبدأ حملة أسلمة المجتمع العربي من أسلمة جسد المرأة أولاً من خلال الدعوة إلى الحجاب. فالجنسية، قبل أن تكون موضوع بحث علمي، هي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة اجتماعية شمولية تدور حولها مصالح معقدة ومتناقضة. إن تدخلات الإيديولوجيين والمعالجين والنشطاء (وعلى رأسهم النسائيات^(١)) في تنظيم حقن

(١) نعني بالنسائيات feminist النساء المدافعات عن مبدأ عدم التمييز ضد المرأة، وهنا نرجح استعمال المؤنث لأن الرجال العرب النسائيين المدافعين عن ذلك لمبدأ يشككون أفضلية من دون دلالة إحصائية في العالم العربي.

الجنسانية، في مراقبته وتطويره، ينعكس حتماً على دراسة الجنسانية من طرف الباحث الأكاديمي ليعقد مهمته، بل وليمنعه من تحويل ذلك الحقل بسهولة إلى موضوع دراسة موضوعية باردة.

بالنظر إلى تعقد الظاهرة وتشعبها، وبالنظر إلى استحالة معالجة كل تيمات الجنسانية في ورقة محدودة مثل هذه، لا بد من اختيار بعض المواضيع التي تؤثر بشكل دال على الجنسانية العربية. وقد اخترنا أن نعالج ثلاثة محاور رئيسية: البناء العربي للهويات الجنسية، أبعاد التطور الجنساني ومجالاته، المشاكل الجنسية الاجتماعية الكبيرة.

١ - البناء العربي للهويات الجنسية

تُجمع كل الأنظمة التربوية العربية التقليدية على اعتبار النسق الجنساني نسقاً ثنائياً وتراتبياً في الوقت ذاته، وهو النسق الذي يتمحور حول قطبين: قلب رفيع فاعل مسيطر يتشكل من الرجال وقطب دني ومفعول به يتكون من الزوجات والأطفال والعبيد والجواري واللوطيين والبغايا. من السمات الأساسية لهذه القطبية غير المتكافئة بين الفاعل الجنساني الواحد والمفعول بهم الجنسانيين المتعددين انبناء صورة كل المفعول بهم الجنسانيين على نموذج المرأة. فالمرأة هي فعلاً نموذج المفعول به الجنساني بامتياز؛ إنها الهوية الجنسية الثانية في أسطورة آدم المؤسسة، الثانوية في الاقتصاد السياسي العربي - الإسلامي، والدونية في تدبير السلطة السياسية والتناوب عليها. وتنسحب ثانوية المرأة ودونيتها على كل المفعول بهم الجنسانيين الآخرين لأنهم يشاركونها في تلقي القضيبي والخضوع لهيمته phallocracy. وفعلاً، كان الرهان الرئيسي للنظام التربوي الجنساني في المجتمعات العربية التقليدية هو بالضبط بناء نوعين جنسائيين: الرجل والارجل، انطلاقاً من الهوية الجنسية البيولوجية لكن من دون التقيد بها بشكل مطلق. وهذا ما تدل عليه اللغة العربية نفسها من حيث توفرها على لفظين متميزين: الذكورة التي تحيل على المعطى البيولوجي، والرجولة التي تؤثر على بناء الرجل كتفوق اجتماعي، أما بالنسبة للمرأة، فلفظ الأنوثة يحيل في الوقت ذاته إلى الأنثى وإلى المرأة، أي إلى البيولوجيا وإلى النوع الاجتماعي (الدوني). فاللغة العربية بدورها

تكرس لغوياً تفوق الذكورة كما أشار إلى ذلك الطاهر لبيب^(١). إن ذكورة الولد أو ذكورة اللوطي لا تكفي لبناء الرجل إذ الرجل ليس ذكراً فقط، إنه ذكر يولج ولا يولج. ومن أجل تحقيق هذا التمييز بين الرجل والارجل، أو بين الذكورة والرجولة، لا بد من تنشئة اجتماعية تمر عبر طقس مرور rite of passage أساسي يتم بفضل بناء الهوية الرجولية masculine identity في المجتمعات العربية، ونعني به الختان. وبما أن الهوية الرجولية مشئتة وممجدة، فإن ختان الولد فرصة احتفال وافتخار (خلافاً لختان البنت الذي يتم في صمت وسرية). فختان الولد عفاة لأنه تخلص الولد من غشاء الأنوثة حسب المنظور الأبوي foreskin، ومن ثم فإنه قطعة بين الولد والأنوثة. إن الختان انتقال رمزي وفعلي للولد من عالم النساء إلى عالم الرجال. وفي هذا الانفصال حصول الولد على شيء من السلطة وبداية التفوق على كل نساء العائلة^(٢).

تقوم إذن ثنائية الفاعل - المفعول به على تعريف ذكوري للفعل الجنسي كإيلاج، بمعنى أن الرجل يلج كل عناصر القطب الآخر. وتتموقع هذه الثنائية في نظام يتميز بالأهمية العامة للسيطرة الذكورية، بمحورية الإيلاج في تصور الجنس وفي الفصل التام بين دور الفاعل ودور المفعول به في العلاقة الجنسية المثلية^(٣). تبعاً لهذا المنطق، يصبح الرجل المولج الفاعل الجنساني الوحيد: إنه العنصر الوحيد الذي ينهي اعتباره جنسياً نشيطاً بفضل فعله الإيلاجي. فالإيلاج هو الفعل، والفعل هو الإيلاج، وكلاهما يعني ويضمن التفوق والسيطرة. وفعلاً، حول هذا الرجل المولج الفاعل وتحت، يحوم مفعولون جنسائيون متفعلون: زوجات، جواري، بغايا، غلمان، عبيد، لوطيون^(٤). كل المفعولين متساوون في السلبية ولا

(١) Tahar Loubi : «Langue arabe et sexualité», in *L'Homme et la société*, Paris, n° 28, avril-juin 1973.

(٢) Labidi, Leila : *Caltra hacham : sexualité et tradition*, Tunis, Dar Annasr, 1989.

(٣) Rowson, Everett K. (1991). «The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists», in Julia Epstein and Kristina Straub, eds., *Body Guards : The Cultural Politics of Ambiguity*, New York and London : Routledge, p. 73.

(٤) Oberhelman, Steven M., «Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature», in J. W. Wright Jr. and Everett K. Rowson, eds., *Homosexuality in Classical Arabic Literature*, New York : Columbia University Press, 1997.

لروحه في المتعة الجنسية في باب تعوية الأنا الذكوري، أي في تعوية فحولته وفي باب الحفاظ على صفاء النسب وشرف العائلة. أبويًا، المرأة ما هي إلا أداة لإثبات رجولة الرجل (أو نفسه).

والأمر ليس على هذا النحو بالنسبة للمرأة. فالمقارنة مع الرجل، ليس للنشاط الجنسي نفس الأهمية في الشعور بالأثوية لدى المرأة العربية. فلإنجاب أهمية أكبر في تحديد الهوية الأثوية وفي الإحساس بها. وقد توصل النظام الأبوي العربي إلى التفريق بين المرأة المحترمة (أي بروحها والأم) والمتعة الجنسية، وإلى ربط المتعة لجنسية بسوء محققات (قبة، نعي، عشيقه). وبلاحظ مثل هذا التصور في أمثال شعبية مثل: «تتحولك تنطلق» بدارجة القاسية المغربية. ومما زاد المثل أن الزوجة إذا تحركت ألد الجساع يقع ضلالتها لأن تحركها يعني حصول رغبة ومتعة. وهو الشيء الذي لا يبيح بزوجة محترمة. فجنسانية الزوجة المحترمة تنحصر في إرضاء شهوة زوجها وفي إجاب عدد كبير من الأطلال الذكور. وبالتالي، قلبات من الزوجات والأمهات العربيات اللواتي يتشأن بحقوقهن في المتعة الجنسية^(١). ويرجع هذا إلى فرض نوع من الترادف بين المرأة والزوجة، أي إلى التركيز على صفة الزوجة في وصف المرأة المثالية. ويعني التركيز على صفة الزوجة في المرأة تحجيم الرغبة لجنسية النسوية. ولأطروحة الأبوية تجعل من المرأة كائناً خلق من الرجل ومن أجل الرجل، أي من أجل إشباع جنسيته.

لكن في اللاشعور العربي الرجولي تصوراً آخر من الجنسانية النسوية feminine، تصوراً يجعل منها هي الجنسانية الأقوى^(٢) والتحدى المستمر لفحولة الرجل. من أجل ذلك طور "علم الباء" باباً خاصاً بالمقويات الجنسية من أعشاب ومحدرات يشربها الرجل بقصد تمديد الجماع وبفصد إشباع المرأة

جنسياً. ويبين هذا التصور أن الجنسانية النسوية يُنظر إليها كعمل فيه دغوة وحتى لا نصح عامل قلة بالعمل، تحاح الجنسانية النسوية إلى مرفقة دائمة لأن المفروض فيها أبويًا أنها غير قابلة للإشباع، فهي أبويًا مثل حور لا يمسأ بهم الذكر. إن هذا التصور الرجالي للجنسانية يسويه سرر ضرورة ترويح المرأة منكراً وحجبها لتجنب الفتنة. وشكر نعم ضروره حصاعها تروية صمة تمنعها من حرية الحركة وتعرض في مفسنها حنجر سمنة لجنسية. وهو تصور يعطي الرجال الحق في التحكم في مبادج وفي معيير وفي تكرارية العمل الجنسي. أبعد من ذلك، تُتهم المرأة بإلهاء الرجل عن عبادة الله، «وهذا ما تدب عليه أشعار البمبيين وكذلك لقصص لمعروفة في موريتاني باسم "حين النساء"»^(٣). ونجد تعبيراً لهذه الفكرة عند ابن عربي نفسه: «ولم أحب الرجل المرأة طلب الوصل أي غابة الوصل التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح. ولهذا نعم الشهوة أجزاء الجسد كلها، ولذلك أمر بالاعتسال منه، فعنت لصفارة كس عم لباء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فظهره بالعسل ليرجع بالنظر إليه فيمن في فيه، إذ لا يكون إلا ذلك»^(٤).

وطبعاً يختلف الأمر في العلاقة مع الزوجة - المضادة anti-épouse حسب تعبير عبد الوهاب بوحدية^(٥)، أي مع القية أو العمي أو لعشيقه. فالزوجة - المضادة هي موضوع اللذة وموضعها الحقيقي، فهي «لا تحرض على لفسق والمجور محسب. بل إنها تحث الرجل وتبال من حريته بجعله تحت سطوة الشهوة فتحصعه لسيطرته»^(٦) عرعم لتحرير لعفهي، كان البقاء مطماً وكان

(١) Tudor Judith *Gender and Islamic History*, Washington DC: American Historical Association, 1991.

(٢) أنيس توران، «عذاب الرعة»، مؤلفه، بيروت، عدد ٦٤، هذا يعني سق أب بشر في «أشيد العرلة في النس الثماني وموضوعها الذات والمطر والبراءة»، 1988. Cahiers de litterature orale.

(٣) ابن عربي، قصص الحكم.

(٤) A Bouhaba *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

(٥) J. E. Bencheikh *Les mille et une nuit ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988, p. 104.

(١) Lotfi, Huda (1991). «Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairo Women: Female Anarchy versus Male Shari' Order in Muslim Prescriptive Treatises», in Nikki R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History*, New Haven: Yale University Press.

(٢) Art Sabbah, Fatma (1982). *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris: Le Sycomore.

مصدر صرنا في المجتمعات العربية الوسيطة^(١)، بل كان النعاء المظم بشكل إحدى دعائه بـ المجتمعات العربية الإسلامية. إن التفريق الإيديولوجي بين امرأة محترمة (أي روحه) وبين لمتعة الجنسية ليست هي الآلة الوحيدة التي تحمي برجل من يقوى النابع عن الخوف من الجنسية النسوية. فهناك مصيبات دواعية أخرى، باسمى النفساني التحليلي psychoanalytic، مثل الحب العذري بقائم على بقاء امرأة في مقام الإلهة، أي خارج الزواج، بل خارج الجنس بالمرءة فدوام سرعة وسمراره في الحب العذري يُجنّب الرجل الشعور بالحصص والقصص وعاء. نكر حداث النساء يطل هو التقنية الأكثر تعبيراً عن خوف لرجل لعربي من 'وهم' قوة الجنسية النسوية وعن إرادة التحكم فيها ولسيطرة عليها. إلا أن حداث البنات طاهرة لا تتواجد في كل أقطار العالم العربي. ومن الصعب تحديد الأصول التاريخية لطقس المرور هذا. فهل هو مدرسة إفريقية قديمة انتشرت في مصر عبر السودان أم ممارسة فرعونية قديمة تنسبها الثقافة لمصرية ثم انتشرت في إفريقيا فيما بعد؟^(٢)

وفاً تأكد، بفضل مركز لبحث المصري حول التنمية والصحة EDHS^(٣)، أن ٩٧٪ من العاريات مختنات وأن ٨٢٪ من النساء يؤيدن هذه الممارسة. فاختن بمرس من طرف المولدة التقليدية ما بين سن السادسة والثانية عشرة. ولختن البنات في مصر مطلق "داخلي" يسهر على طبيعته ويجعله لا يدرك كعنف ولا يعاني كتنشويه^(٤). فالمجتمع المصري يعتبر الختان ممارسة تقليدية حسنة يستلزمها الدين ويرى فيها نظافة وطهارة. إن ختان البنات ممارسة

متعددة الوظائف كما جاء في بحث هند الخطاب^(٥). من بين سبب توصف، توطيد الاختلاف الأنثوي، تأسيس الهوية النسوية feminine identity، سفس من الرعة الجنسية (قصر أحسن الفتاة)، حماية العذراء، بوفه من بعده السرية، تجميل العرج وإعواء الرجل، تأهيل أكبر للروح، تمكين الروح من بده أكبر، وأخيراً وقاية الروح من الخيانة الزوجية أثناء عيب الروح. وتشارك المرأة المصرية نفسها في هذا التصور الإيجابي عن الحداث وفي الحفاظ عليه واعدة إنتاجه، فجدتها تطلب الختان لها ولقرياتها وتشعر بنقص إذ لم يقع الحتان. وتصرح معظم النساء المصريات المستجوبات في بحث هند الخطاب أن الحتان لا يؤثر سلباً على قدرتهن على المتعة الجنسية.

لكن الحركة النسائية المصرية، وعلى رأسها نوال السعداوي، انتقدت حداث البنات بشدة. ففي كتابها المرأة والصراع النفسي، أظهرت السعداوي^(٦) أن حداث البنات تشويه وممارسة مضرّة بالصحة النفسية للفتاة إذ تنعكس سلباً على قدرتهن على الوصول إلى الذروة الجنسية. وقد أدت هذه القضية إلى حلق جدال حول الرص الجنسي لدى المرأة العربية. في هذا السياق، اقترحت بدوي أربعة متغيرات تعتقد أنها تحدد الرضا الجنسي عند المرأة: الجو التربوي، العلاقات الجنسية قبل الرواجية، الاستملاء، الزواج. وتستخلص بدوي^(٧) أن لعلاقات اجنسية قبل الرواجية والاستملاء متغيران يساعدان على الحصول على لذة الجنسية، في حين أن الجو التربوي التقليدي والزواج عاملان يؤثران سلباً على المرأة ويعوقان بوعه اللذة الجنسية. انطلاقاً من أبحاث نسائية feminist مثل هذه، استندت الحركة النسائية العربية والإفريقية أن تدفع "المظمة العالمية للصحة" إلى سطر إلى حسان البنات كتنشويه حسي وإلى حذر أساسي لإعادة النظر في بناء لهوية الرجولية^(٨) masculine identity.

(١) Knafar Hind (1996) *Women's Perceptions of Sexuality in Rural Giza, Giza, Egypt* The Population Council Monographs in Reproductive Health, p. 29

(٢) السعداوي، نوال (١٩٧٧)، المرأة والصراع النفسي، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر

(٣) Badawi M. T. K. (١٩٩٦) *Le desir anipute - le vécu sexual des femmes libanaises*. Paris : Harmattan

(٤) Wassef Nadia and Mansur Abdullah (1999). *Investigating Masculinities and Female Genital Mutilation in Egypt*. Cairo: NCPD FGM Task Force

(١) Raymond, André (1973). *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle* Damas, pp. 508-

(٢) Menkardus, O. (1967). «Mythological Historical and Sociological Aspects of the Practice of Female Circumcision among the Egyptians», *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Reprint, pp. 387-397

(٣) EDHS. (1995). *Egypt Demographic and Health Survey*. Cairo: National Population Council.

(٤) Ali Kamran, Asfar (1995). «Notes on Rethinking Masculinities: An Egyptian Case» *Learning about Sexuality: A Practical Beginning*, The Population Council and The International Women's Health Coalition.

٢ - الأطر الاجتماعية للجنسانية العربية الجديدة

رغم استمرار تأسيس القوانين المصممة للأسرة والنسب ووضع المرأة في المجتمعات العربية المعاصرة على تأويل رجائي (معي/ ترابي) بشريعة الإسلامية بشكل كبير^(١)، حدث تغير ملحوظ على مستوى السلوكات الجنسية في اتحده الانتاح، الشيء الذي جعلها تصطدم مع المعايير الدينية في بعض الأحيان. وقد تطورت السلوكات الجنسية في العالم العربي بمصل عوامل متعددة مذكر منها تطور مستوى التعليم وتمديد فترته في صفوف الفتيات (ومن ثم تراجع نسبة الزواج المبكر)، دخول المرأة إلى عالم الشغل المأحور، انتشار وسائل منع الحمل خارج إطار برامج تنظيم الأسرة (أي خارج الزواج)، انتشار إيديولوجية الاستهلاك الجنسي (عبر الإعلام والسياحة)، أزمة البطالة والسكن (ومن ثم أزمة الزواج رغم استمراره كمعيار). وقد أدت هذه العوامل التي لا يتسع المجال هنا عرضها بتفصيل إلى بروز أشكال "جديدة" من التعاقد الزوجي (لزوج العرفي، لزوج المسير)، وإلى تضخم الجنسية البغائية، وإلى ظهور جنسانية قبل زوجية نسوية غير تجارية (الديالمي)^(٢).

٢ - ١ الأشكال الجديدة للزواج:

ما يلاحظ في العالم العربي عامة هو الميل إلى ارتفاع معدل انس عند الزواج الأول. فبالنسبة للفتاة المغربية مثلاً، كان ذلك المعدل ١٧,٣ سنة في عام ١٩٦٠، فبلغ ٢٦,٤ سنة عام ١٩٩٧. تعم هذه الظاهرة كل أقصر العالم العربي ويتبع عنها ارتفاع مستمر في نسبة العازبات كما يبين ذلك الجدول التالي:

(١) عبد الحميد ديمالي، 'نحو ديموقراطية جنسية إسلامية، فاس، دار أسود - برهنت بسمو - ٢٠٠٠، انظر أيضاً مقالنا في: الاتصال بين الشريعة الإسلامية والشريعة الدولية في عدم تمييز بين المرأة والرجل في الحقوق والتواجبات، الدار البيضاء، ندوة محبة مقدمات حقوق، صلاح مدونة الأحوال الشخصية، ١٨ أيار/ماي ٢٠٠٢، نحب الجمع.

(٢) A. Dialmy «Premarital Female Sexuality in Morocco», in *Sexuality and Arab Women*, 'Al Rouda Lebanese American University, Vol XX No 99, 2003, pp. 75-83.

ب. هذا الجزء الأول من بحثنا لا يقدم معلومات جديدة عن الجنسية العربية معسده. فهو يهدف إلى تلخيص النتائج الرئيسية التي توصلت إليها الأبحاث العربية و عربية في الموضوع. وبما أن هذا الجزء يتحدث عن "الاشعور الذكوري العربي" وعن 'العقل الجنسي العربي' وعن 'حاجة الرجل العربي إلى السيطرة'، فإنه يبدو لاترالياً ومهويًا، بمعنى أنه يحوهر بعض سمات الرجل التقليدي ويلصمها بالرجل العربي كما نراها، تشكّل طبيعة ثابته لذلك الرجل. في حقيقة الأمر، إن هذا الجزء، الذي هو تدخيص لاتاريخي للأدييات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المتعلقة بالجنسانية العربية التقليدية، يهدف فقط إلى تمكين الباحث من المقارنة بين الماضي والحاضر، أي من قياس التعبيرات التي وقعت في الجنسية العربية المعاصرة. وهي لتعبر عن التي سيعمل انجراد الانحافان على عرضها، من هذا المنطلق، لا يمكن القول بثبات وجود لاشعور جنساني أو عقل جنساني عربيين يعلوان التاريخ. إن لجنسانية العربية، ككل جنسية، تعكس كل مرة مجتمعات معينة وتحيل كل مرة على فترات تاريخية معينة، فهي جنسانية عبر ثابتة تتأثر بتطور الواقع وبالعلاقة مع الآخر وهي اليوم جنسانية تتحول رغم كل خصوصياتها.

من مؤشرات التغير في الجنسية العربية، نتائج البحث الذي أنجزناه تحت عنوان 'لهوية الرجالية والصحة الإنجابية'^(١)، تلك النتائج التي تشير إلى بداية وجود أزمة إيجابية تعني منها الرجولة العربية Arabian masculinity. فقد تساءلنا في هذا البحث عن استعداد الرجل العربي لإعادة النظر في التعريف الأبوي للهوية الرجالية، وعن نقل الرجل العربي التحلي عن الامتيازات والسلطة المرتبطة أبوياً بالرجالية. وقد أفاد البحث أن برامج الصحة الجنسية والإنجابية تنعّب دوراً مهماً في مساعدة الرجل العربي على نقل هوية رجالية جديدة. لكن قبل إسجار هذا البحث وبعض النظر عنه، توجد دراسات أخرى تشير إلى سميرات لنبي تعرفها الجنسية العربية المعاصرة.

A. Dialmy *Identité masculine et Santé reproductive au Maroc*, LCPS M.L.RC (Beyrouth), Ministère de la Santé/USAID, décembre 1999-septembre 2000 (sous presses).

تطور نسبة العاريات في المئة العمرية ٢٠ - ٢٤ سنة (النسبة في الألف)

السنة، القطر	تونس	الكويت	الجزائر
١٩٦٦	٢٧٠	١١٢	١٦٦
١٩٧٥	٣٦٠	٣١٠	٣٢٠
١٩٨٤	٥٩٠	٥٣٤	٣٩١

إن ارتفاع نسبة العروبة وطول مدتها لا يعنيان أن مؤسسة الزواج فقدت مصداقيتها وجاديتها (كما لا يعنيان أيضاً الاستمساك الجنسي في صفوف العزاب). عكس ذلك، يفضل الزواج هدف الحياة بالنسبة لأكثر من ٩٨٪ من الشباب العربي، وقد اتخذ أشكالاً أخرى نذكر من بينها زواج المسيار والزواج العرفي.

٢ - ١ - ١ الزواج المسيار

حسب كمال عبد الله، يمارس السعوديون داخل مملكتهم ما يسمى بالزواج المسيار. ويعود السبب الرئيسي في ظهور هذا النوع من الزواج إلى ارتفاع تكاليف الروح في المملكة العربية السعودية، وتبقى الوظيفة الأساسية للزواج المسيار في نظره وضع حد لنصيب الذي تدعي منه الفتاة السعودية. فطول مدة الدراسة أو التركيز على العمل يفرض لنصيب الجنسي على الفتاة السعودية لمدة أطول، الشيء الذي يعرض هذه الفتاة لإقامة علاقات سرية غير شرعية وخطيرة مع أحانب. من أجل تجنب هذا المنزلق، أصبح زواج المسيار حلاً شرعياً بديلاً. والمقصود بزواج المسيار لسير ولعمور على الزوجة من حين لآخر. وتعرفه عزيزة المانع بأنه «زواج حمي تبقى فيه المرأة في بيتها ويأتي الزوج لزيارتها أو التسيير عليها خلال فترة النهار حفية حتى لا تعم الزوجة لأرسي بزواج الروح». وطبعاً، تنازل المسيرة عن حقها في الحب وتذهب بنصر، يعبر إلى أنه زواج حلال طالما أنه لم يحدد بفترة معينة، أما كنمه فمن حق منتهقدس؛ إنه «أمر الحلال». ويرى عبد الله أبو السمح أنه طريقة لتعريب عني العروسة وعلى صعوبة تعدد الزوجات؛ إنه شكل ملطف من تعدد

أم اشهدن سعوديون، فقد وجدوا في الزواج المسيار حلاً آخر لإنهاء النصبام

الجنسي، إلى جانب استخدام خدمات من دول أجنبية أو السفر إلى «بعض جهوى» أو التزوج عرفاً أثناء العطلة الصيفية. وحسب كمال عبد الله، فقد عمت دعوة السعودية على منع الحديث عن هذه الظاهرة بعدما أصبحت موضع سخر صحي واسع.

٢ - ١ - ٢ الزواج العرفي

المقصود بالزواج العرفي إبرام عقد من دون توثيق، وفي بعض حالات من دون إشهار ومن دون سكن مشترك. ويمكن اعتبار الزواج العرفي حلاً ديباً لنصيب الجنسي الناتج عن منع الاسترقاق (وإن وهبت المرأة نفسها طواعية)، وعن ستحلة الزواج لأسباب اقتصادية، وعن تجريم العلاقات الجنسية غير الروحية (تحریم لزما في اللغة الفقهية). إنه إلى حد ما البديل السني لزواج المتعة عند الشيعة، لا أنه روح يعقد على وجه الدوام خلافاً لزواج المتعة^(١). ظهيرياً، يستوفي الزواج العرفي كل شروط النكاح السني الصحيح، بيد أن أولوية نسبة استعوية وحضورية انطلاق (أي عدم الدوام) وإرادة التنكر لحقوق الزوجة بالإضافة إلى عدم الرغبة في الإنجاب، مميزات تفرقه من زواج المتعة. ويمكن رصد حالات عربية ثلاث يدرس فيها لزواج العرفي.

الحالة الأولى هي حالة الشباب العربي الذي يقدم عني لزواج عرفي نظراً لاعتبارات ثلاثة: ملحااجة الحاجة الجنسية، تعذر الزواج لأسباب اقتصادية، الخوف من الغصب الرباني (في حالة الربا). وفعلاً، أصبح الهاجس الجنسي المتعوي حاصراً في صفوف الشباب العربي لكنه هاجس يتعذر تحقيقه في إطار الزواج كما سبقت الإشارة إلى ذلك بالنظر إلى أزمة البطالة والسكن، فهي مصر مثلاً، انخفضت نسبة الزواج إلى ما دون عشرة في الألف ويشد لزواج العرفي بين الشباب

(١) وقد انتقد زواج المتعة من طرف معارضين إيراني في المحلة (السعودية) تحت عنوان «زواج المتعة جائر لنبات الفمراء، حرام لنبات الدنير» (المحلة، رقم ٨٣١، ٢١ يناير ١٩٩٦). ويعتبره متفقون إيرانيون من الداخل مجرد عقد شرعي بحد ذاته، لكن المعارضين عنه يرون أنه غير الشرعي هو المتعة وليس تأمين دخل وينصحون بالنجوة إليه كدواء وليس كصداق. في فقط صد الحاجة المنحة ويمارس بعض النساء المتعة لعصاة أمر عمر بن الخطاب بتحريم المتعة، أي لإصاة الله.

يرتبط إلغاء العري اليوم بفقر النساء وتهمير العائلات، وقد عمل محوري
تزداد أهميته في كل الأقطار العربية غير النفطية. وفي إصدار الضرورة دائماً، برز بعده
أيضاً كبديل للشغل، أي كعمل جسي مأجور تلجأ إليه جيوش شباب العربي
العاطل لمحاربة البطالة. ولا يمكن حصر عمل لاقتصادي في تفسير البعد بعد
المستوى لأن إرادة الاستهلاك أصبحت بدورها تدفع للكثير من العرب إلى سبعة
الجسد والجنس. فالبعاء لم يعد مقصوراً على الأوساط نهضة قسدياً وإنما يصل
أفراداً من فئات اجتماعية متوسطة يتوقون إلى العيش في مستوى يفوق إمكانياتهم
المادية الموضوعية.

فعلاً، تضخم العمل الجنسي من جراء الأزمة الاقتصادية والاجتماعية الناتجة
عن سياسة إعادة التقويم البيوي، وهي سياسة عرضت نفسها على جل لدور العربية
غير النفطية. أمام انسداد الآفاق، أصبح الفاعلون الاجتماعيون (أفراد، أسر) يلجأون
صراحة إلى البغاء كبديل حيوي. الشيء الذي يؤدي إلى "معرفة" مفادها أن المجرم
المحاكم بتهمة البغاء يتحول إلى مُحَاكَم للسلطات العمومية من خلال إحراج هيئة
النساء أثناء المحاكمة. فكثير من لعملات الجنسيات يواجهن انقاصي برود
صريحة ومخرجة مثل: «سيدتي القاضي، نعم، أمارس البغاء وأن مستعدة لتتحلي
عنه إذا حصلت على عمل شريف يغطي حاجاتي وحاجات أطفالي... لكن طالما لم
أحصل على عمل، فأنا مجبرة على البغاء، إنه الحل الوحيد الذي يمكنني من
الإعاق على أطفالي، من شراء الأدوات المدرسية، من شراء كبش الأصحية...»^(١).
أصبح البغاء سلوكاً دائماً أو ظرفياً، سلوكاً يشمل الفتيات والفتيان، الأطفال من كلا
الجنس، النساء المتزوجات والمطلقات، التلميذات والطبات، لعملات
والموظفات إلى درجة أن البعض بدأ يتحدث عن اقتصاد بغاء. وأصبح العمل
الجنسي وسيلة لبعض اللوطيين لتحقيق رغباتهم الجنسية المثلية العميقة، أي أداء
لإحفاء التوجه الجنسي المثلي وراء فريضة كسب العيش والعمل. بفضل لعمل
الجنسي، يستطيع اللوطي، نسيباً، مواجهة الملاحظات الاجتماعية التي يعاني منها

في حملات سريته تجساً لغصب الأبناء. إن الهدف هنا ليس هو الترح المأذني وإنما
إشباع الرغبة الجنسية في إطار شرعي سني، الشيء الذي يطرح إشكال معارص الفقه
(معمول به في هذه الحالة) مع القانون. والحقيقة أن مثل هذا التعارض قابل لأن
شتم من فقط لأهداف حسنة، وإنما لأغراض سياسية كما يتجلى ذلك في الحالة
شبية.

والحالة الثانية هي تدفع نحو إلى الزواج العرفي للتعبير عن عدم الاعتراف
أسبسي بمشروعية الدولة وشرعيتها من خلال عدم احترام ورفض اتباع قوانينها. في
هذه الحالة، يتم استغلال نساء بالنسبة لأمير جماعة إسلاموية أو توفير زوجة
لمجاهد إسلاموي تحت مظلة الزواج العرفي. جماعة "التكبير والهجرة" في مصر
أنشأت فكرة "الزوجة"، أي الزواج من دون مأذون موقت، ومفادها أن تمنح المرأة
بفسها لرجل في حضرة شهود، مجاناً، بلا مقابل إنها قطعة مع المجتمع والدولة،
إنها هجرة لهما بعد تكفيرهما. ومن حق أمير الجماعة أن يتزوج بأكثر من امرأة بنظام
الزوجة، وفي هذا عودة إلى حريم الأمير، أي إلى نساؤه وجواريه. أما زوجة
المجاهد، فتكون "ورقة تنظيمية" من حيث أنها من بنات التنظيم، «وكثيراً ما تكون
أبنة قائد أعلى بعضو الجديد، فتضمن للقيادة ولاء العضو وتعرض عليه قيود
لتجيد»^(٢).

الحالة الثالثة هي استعمال الزواج العرفي لإضفاء الشرعية على الشريكات
الجنسيات لعرييات المسلمات للسائح العربي الخليجي. وقد برزت الظاهرة في بداية
لثمانينيات من القرن العشرين، وترمز إلى اقتطاف الثمار الجنسية للظفرة الغطية
العربية داخل العالم العربي بشكل شرعي وغير قانوني في الوقت ذاته. كما في
البعد، يتم استغلال فقر سكك انقري والصواحي الحضرية، لكن خلافاً للبغاء، يتم
إضفاء شرعية على العلاقة الجنسية، وتنظم الظاهرة بفضل تواطؤ جماعي تساهم فيه
أسرة بنته وأرواح وسمسار ومحامي والمسؤول الإداري. وبما أن العقود الشفوية
مصرمة محددة في الزمن، لمدة خمسة أيام أو أسبوع مقابل مهر/ صداق. فإن الزواج
عرفي يصرف هنا من زواج المتعة بشكل أوضح.

(١) A. Daany Sexualité et politique au Maroc, op. cit.

(٢) كتاب، عبد الله (١٩٩٧)، الإدارة الحلال، بيروت، المكتبة الثقافية.

في المجتمع العربي^(١)، بل المظالمية نظروف نهضية في مواجهه القضاء. تعبير حر، سمح بعمل جنسي سوطي بأد تقدم نفسه لا كشاد وإنما كعاطلي عي عيبر، أي كرسد بحث عن مكسب وليس عن المتعة.

في عداد سياسات نموثة مستديمة، تحول البغاء إدد إلى عمل جنسي غير مهيكل من أجل مواجهة الفقر والبطالة ومن أجل تنشيط الاستهلاك والسياحة والاستثمار. لكن، وفي حالات هفتت تتكاثر، أصبح كراء الجسد أداة للاستهلاك وسعيش في الرفهة وليس وسيلة لمجابهة الفقر والبطالة. فالنسبة للفتيات المنحدرت من طبقات لاجتماعية المتوسطة في بعض الدول العربية غير النفطية والأساس، لا يشكل البغاء حلاً اضطرارياً لإعالة الذات وإعالة الأسرة وإنما وسيلة لشمع وانتهو ولمصهور مظهر العي. طبعاً لا تشعر هؤلاء الفتيات بالانتماء إلى عالم البغايا ولا يعرفن أنفسهن كمومسات. إن هذا التراط بين الجنس والاستهلاك تلقى دفعة قوية بفضل السياحة العربية الحليجية إلى دول مثل لبنان، مصر، تونس والمغرب. فالكثير من لأمول العربية دت المصدر النفطي تنقل إلى بعض الدول العربية غير النفطية بفضل السياحة الجنسية العربية. بتعبير آخر، تستفيد جنسياً بعض الدول العربية النفطية من أرمات اقتصاد بعض الدول العربية غير النفطية، لكن الأخطر هو أن هذه لاستفدة تأخذ شكلاً بيويماً من خلال ضاهرة السياحة الجنسية.

لا مجال إدد لإنكار تحول الجنس إلى نشاط اقتصادي بفضل عقد اجتماعي وسياسي غير مهيكل non-formal على الصعيدين القطري والقومي، أي بفضل تواطؤ الأسر والأنظمة. ففي بعض الجهات من المغرب مثلاً، بصمت الشرف وبصمت سوازع الديني أمام تحدي الفقر، فتندد الأسر بحملات السلطات العمومية ضد البغاء بدريعة أن البغاء هو المحرك الرئيسي لنشاطها الاقتصادي. وسبببات نفسها وعية رلدور لاقتصادى للبغاء في تلك المناطق ويحتمنه حدوث أزمة اجتماعية في حالة زوال البغاء. ومن هنا التسامح الفعلي، وليس القانوني، مع البغاء الذي يصحح اختياراً دولياً في نهاية المطاف في بعض لدور عربية عبر انديمقراطية. في معظم الأحيان، يشتر التسامح الدولاني وراء

Amnesty International (1997). *Breaking the Silence Human Rights Violation Based on Sexual Orientation*, London.

عدم المعرفة والاطلاع، ونقوم السلطات بحملات "تصهيرية" من حين لآخر للضغط على بعض الفاعلين في حقل البغاء وتذكير بأن السلطات قادرة على التدخل وللنظائر بالدعاع عن القسم لإسلامه ومحرره عسدد وتوقع أن السلطات العمومية في بعض الدول العربية المعنية تفصل لبعده عي بعض الفقر والبطالة وتفصل البغاء على الحجاب. بتعبير آخر، للنشاط الجنسي الاقتصادي وظائف غير معلنة تحي من وراءها بعض لأصدة احكاممة ثمراً سياسية مهمه تدعم استقرارها اللاديمقراطي.

٢ - ٣ الجنسية قبل - الزواجية

رغم وجود هذه الأشكال "الحبيبة" من لروح، بن ورسمافس ظهوره، أحد النشاط الجنسي يتجه أكثر فأكثر نحو الانفصال عن هدف الروح ليخصص لأهداف أخرى مثل إشباع الرغبة، تجسيد الحب، استهلاك متع الحياة، الحصول على خدمة، الهجرة، النسيان، تأكيد الذات... أو ليصبح هدفاً في حد ذاته (المتعة من أجل المتعة)^(١). وفي الكثير من الأحيان، يبدأ هذا النشاط في سن مبكرة^(٢).

في نهاية السبعينيات من القرن العشرين، أظهر أول بحث ميداني حول "لمرأة والجنس في المغرب" (الديالمي^(٣)) أن ٩٪ فقط من الشبان المغربية يشتون التحريم الإسلامي للنشاط الجنسي ما قبل الزواج. كما نجد أن ٦٨٪ من لشبان يمارسون الجنس كهدف في ذاته مقابل ٤٥٪ من الفتيات. وهي التسعينات، أقربت ٦٥٪ من الفتيات أنهن مارسن الجنس على الأقل مرة واحدة قبل الزواج^(٤). وطبعاً، لا تعني ممارسة الجنس قبل الزواج ممارسة كنية وكاملة في كل لحالات، بمعنى أن ردة الحفاظ على عشاء البكارة نفوذ إلى ممارسات جنسية بدنية (سبحية، شرجية، فموية...) ^(٥). وفي حان فقدان البكارة، تلجأ بعض الفتيات إلى عاداتهن شكلي

(١) A. Diahy ' Jeunesse, Sida et Islam au Maroc, op. cit

(٢) Ibid. p. 80.

(٣) عبد الصمد الديالمي المرأة والجنس في المغرب، الد البيضاء، دار النشر المغربية، ٩٨٥ . من ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٤) S. Naamane Guessous Au dela de toute pudeur, Casablanca, Edilif, 1987, p. 44.

(٥) A. Diahy ' Jeunesse, Sida et Islam au Maroc, op. cit.

صناعي متصل عميقة جراحية بسيطة بأراح تمها بين ٦٠ و ٥٠٠ دولار أمريكي في مدينتي الرباط ولدار البيضاء بالمغرب^(١)

وفي تونس، أنحر مصطفى بصراوي دراسة عن "الحياة الجنسية عند العاملين شباب بتونسيين اعزاب"^(٢). فتوصل إلى أن ٨٠٪ من العمال صرحوا بشاط حسي مقابل ٢٠٪ من عمالات. وواضح أن هذه التصريحات تعكس الأخلاق لأتوية المردوحة السائدة هناك. تدث الأخلاق التي تفرق محاولة الرجال بغض النظر عن طارها الشرعي أو اللاشرعي، والتي تمتد بكارة العييات وتحتصر الجنسية اسوية في الإطار الشرعي. من النتائج الأخرى لهذا البحث أن ٧٢٪ من العلاقات الجنسية في صفوف العمال تتم مع نعايا، خصوصاً لدى العمال المنحدرين من أصل قروي. فشريكات الرجال في العلاقات الجنسية المصرح بها من من مستوى اجتماعي أدنى: بغيا شرعيات (٤٥٪) أو مرييات (١٣٪). وهنا تجدر الإشارة إلى أن تونس هي لقطر لعربي الوحيد الذي يعترف قانونياً بالبعاء النسوي وينظمه في إطار العمل "الجنسي".

أما على مستوى جامعة تونس، فقد سجلت آنجيل فوستر^(٣) هوة بين الانتظارات لاجتماعية المتعفة بجنسية الفتاة ومستوى الشاط الجنسي في صفوف الطالبات لجامعيات، بمعنى أن الشاط الجنسي قبل - الزواجي أصبح شيئاً متواتراً. وفي لبنان، كشف بحث ستيلما ماجور^(٤) مع تلاميذ التعليم الثانوي في بيروت أن ٣٠ في المائة من لفتيات كدت لهم على الأقل علاقة حسية واحدة، مقابل ٢ في المائة من الفتيات. وفي الجامعة الأميركية ببيروت، ٢٤ في المائة من الطلاب الجدد دخلوا في علاقة حسية.

على مستوى الاجتماعي، يصر وضع الجنسية قبل - الزواجية وصعاً إشكالياً

بالنظر إلى التحريم الديني والمنع القانوني. لكن، ودسمة، بوفعة، أحدث فته ربح العرب الذين يعبرون عن موقف إيجابي من تلك الجنسية تظهر شيئاً شتاً^(٥) فالنسبة لهذه الأقلية الناشئة، تحتج الاعتراف بالجنسية لسوية قس - لروحة بم كواقع قائم وإما كحق من حقوق الإنسان. وبدأ البعض من هؤلاء الرجال سبائين feminist يقرنون بين العاطف متناقضة في الماموس الجنسي لعربي الأبوي التقليدي. وهكذا بدأوا يتحدثون عن الفتاة (غير المتروحة طبعاً) التي تدرس الجنس بشكل معقول ومحترم، كما بدأوا يسمون هذه المستقرة حسيباً بالعاصلة. وتؤثر هذه المواقف إلى أن الحب والإحلاص أصبحا عند أقلية عربية من القيم التي تعطي مشروعية اجتماعية للشاط الجنسي السوي قبل الزواج.

لكن في كل الدول العربية (باستثناء تونس التي تنظم البغاء النسوي) يوجد تحريم شرعي أو/و منع قانوني للعلاقات الجنسية قبل الزواج وخارجه. فسواء استعمل المشرع العربي مفهوم زنى غير المحصن أو مفهوم زنى المحصن، أو مفهوم الحيانة الزوجية، تظل الجنسية غير الزواجية (وصعباً لمثلية لجنسية homosexual تتأرجح بين الجحفة والجريمة. فهناك استمرارية بين الفقه والقانون الجنائي في تحريم وتجرير كل فعل جنسي غير زوجي وشاد. طبعاً، يختلف العقاب من دول عربية تطبق الحدود على الراني (جند أو رحم) إلى مجتمعات عربية "تعلن" معاقبة الجنح الجنسية (سجر و/أو عرامة مالية). وبديهي أن دراسة الأنظمة القانونية العربية لا تحلو من أهمية بالنسبة لسوسيولوجيا مقارنة، لكن الذي يهمنا أكثر هنا هو التعامل الدولي مع النصوص الشرعية أو القانونية. فهل يمكن أن نعرض، أمام عييات دراسات في هذا الموضوع، أن تطبيق الحدود يحترم أكثر من تطبيق العقوبات؟ بل أبعد من ذلك: هل يجوز أن نفترض أن المروية في تطبيق العقوبات "المعممة" في بعض الدول العربية لا يعكس تحلي الدولة عن التزاماتها في حماية الأخلاق العامة بقدر ما يرمز إلى نرعة علمانية ناشئة متأثر إيجابياً وب محض بمصق حقوق لإنسان؟ بل لدور العربية المعلمة جرئياً، ونقصد بها تلك التي لا تعمل بأحدود شرعية، تنظم

(١) A. Dialmy *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*, LCPS/MERC, 2000, p. 113-114 (١) (sous presses)

(١) A. Dialmy *Sexualité et politique au Maroc*, ENI AP, 2000 inédit

(٢) Nasraoui, Mustapha (1986). «La vie sexuelle des jeunes ouvriers tunisiens combattants» In *Psychologie différentielle des sexes*. CERES, Serie Psychologique, n° 3, Tunis

(٣) Foster, Angel. (2001) «Sexual Knowledge Among Tunisian University Students». in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford Conference Report.

(٤) Major, Stella. (2001). «Clinician's Experiences Counseling Young Adults Seeking Information and assistance in their Sexual Development», in *Sexuality in the Middle East* The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report

من حين لآخر حملات ضد تشبث في المجال العمومي، فنقوم باعتقالات ومسطقات ومسطقات ويدفع انظار المحرك لهذه الحملات هو بالطبع تطبيق القانون وحماية لأخلاق العامة وظهر إسلام الدولة. لكن الحملات تتم في ظروف معينة وتهدف أوساطاً معينة، وهو الشيء الذي يدفع إلى التشكيك في نواياها لرسمية المعنى. نذهب حينئذٍ رغبة إلى أن الهدف الحقيقي من مثل تلك الحملات في تونس هو مؤسسة التدخل في الحياة الخاصة والحظ من قيمة الفرد ليصبح هذا التدخل الاحتفاري نموذجاً للتعامل مع الإنسان بوجه عام^(١). أمام سؤال الشرعي، ومن أجل الدفاع عن النفس، يتحتم على "المتهم" ألا يوظف منطق حقوق الإنسان والحريات العامة إذا أراد أن يخرج سالماً من تلك الورقة الجنسية. ويتحتم عليه الرجوع إلى المنطق الإسلامي، أي أن يعترف بالذنب وأن يبرر دسه كعمل من وسوسة الشيطان، وطعناً، تظل الرشوة أسهل الحلول.

من هنا نستخلص وجود تناقض بين القانون والمجتمع، بين قانون (أو شرع) يجرم (أو يحرّم) كل ما هو ليس بزواج وبين بعض الشرائع الاجتماعية العربية التي بدأت تقبل بعض أشكال الجنسية غير الزوجية من دون أن تبلغ بعد مستوى مأسستها. في هذا السياق، بدأ بعض المثقفين العرب يتحدثون عن تخلف القانون عن الواقع ويتقدمون التشبث بقوانين تحريم بعض السلوكات الجنسية التي لم يعد لمجتمع ينظر إليها كجوع. لكن هذا الموقف الإيجابي من بعض مظاهر الجنسية غير الزوجية لا يتم بعد تبنيها من طرف قوى سياسية أو جموعية في المجتمعات العربية التي تعرف نوعاً من الانفتاح الجنسي السلمي. وهكذا يظل نقد المثقف للقانون الجنائي في موضوع الجنس نقداً فردياً وريادياً في الوقت ذاته ويعيش بعض مشطاء حقوق الإنسان بدوره تافهاً بين موقف فردي ليبرالي حسيّاً وبين موقف جماعي محافظ حسي^(٢).

علاوة على إشكال الوضع القانوني، تعاني الجنسية غير الزوجية وغير تجدية من إشكال السكن. فليكون هم الإنسان الذين يتفكرون على شغل خاصة بهم

أو على إمكانات مادية تسمح لهم باكتراء عرفة في وقت دفع لا تهمه لاشرة العلاقة. وقليلون أيضاً هم الشبان الذين بإمكانهم استئجار شريكه الجنسية في منزل الأسرة لأن هذا المنزل بطل مكاناً مقدساً في أعين شباب عربي لا يزال يدرى الجنس عبر الرواحي رغم إقدامه عليه. ومن ثم، يصطر الشباب العربي إلى ما أسماه كاتب هذه السطور^(٣) بالترقع الجنسي - المكاني، أي باقتصاص جنس سريع وحادث في أماكن غير ملائمة (غابة، مصنع، سطح، مرصع، سيرة...)، بخلاف من هذا. فقد بينا فرضيتنا القائلة بالربط بين الحرمان الجنسي الناتج عن الحرمان السكني وبين الشخصية الأصولية

خلاصة لهذا الجزء الثاني من بحثنا الحالي، يمكن القول إن عودة أرواح العرفي و ظهور زواج المسافر ظاهرتان تعكسان رد فعل دفاعياً ضد تصحيم البعد والجنسية قبل - الزوجية وغير التجارية في بعض المجتمعات العربية المعاصرة، من وفي بعض المناطق، الحضرية منها على وجه الخصوص. وأكد أن رد فعل هذا يتأخر تحديث وعلمنة النشاط الجنسي ويسهر على استمرار انتظامه وفق قوانين إسلامية ثابتة، ماهوية ومجهرية، يتوجب على الواقع الاجتماعي أن يخضع بها بالنظر إلى أفضلية النص المؤسس وسموه (حسب الإسلاميين وفقهاءهم).

إن هذا الصراع بين نزعة تحديثية ونزعة أصولية يقوم على صحة ومصدقية نتائج الأبحاث الاجتماعية والسوسيولوجية التي عتمدها في تحرير هذا الجزء من البحث. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن معظم تلك الأبحاث، سواء كانت كمية أم كمية، تبقى نتائجها غير قابلة للتعميم بالنظر إلى منهجيتها وإلى عدم تمثيلية عينتها. وترجع محدودية تلك الدراسات إلى كونها دراسات فردية تشكو من قلة الدعم، به من عدمه. لكن تلك المحدودية لا تنفي وجود الانفتاح الجنسي لمشخص بقدر ما نعتبر عن ضرورة قياسه بفصل مسوح قظرية أو قومية يتوجب لقيم بها بكل شجاعة "مياسة". ذلك أن الشجاعة السدسية، والمقصود بها إرادة صريح التمر في شج "سوسولوجيا عربية للجنسية العربية وفي تأسيس القرار عبيد، عامل أساسي في تدور الشجاعة المعرفه في أوساط البحث.

(١) Khalil Zamir «Police, sexualité et structure sociale en Tunisie», in *Psychologie différentielle des sexes*, CERES, Série Psychologique, n° 3, Tunis

(٢) A. Djalmy *Sexualité et politique au Maroc* op. cit. (٣)

(١) A. Djalmy *Logement, sexualité et Islam au Maroc* Casablanca, Eddif, 1995.

٣ - المشاكل الجنسية - الاجتماعية

نود في هذه الجزء التركيز على مشاكل ثلاث تدور لنا محورية و تمثيلية، حسية و جماعية في الوقت ذاته. إنها مشاكل جرائم الشرف، واستهلاك الفساعرا، وانتشار الإيدز (سيدا) في مجتمعات عربية

٣ - ١ جرائم الشرف

في مقدس لتفحص نسبي لنحسبه قل - اثرواحية لدى بعض الأوساط الاجتماعية العربية. نجد أن جرائم الشرف لا تزال تميز معظم المجتمعات العربية، بل نجد أحياناً أن لطاهرين تتواجدان في نفس مجتمع رغم تناقصهما. إن جريمة الشرف ظاهرة منتشرة في دول الأردن، فلسطين، لبنان، مصر، العراق، المغرب... ويدهي أن البند ٣٤١ من القانون الجنائي الأردني، عند تبرئه لمقترب جريمة الشرف أو تخفيف العقوبة عنه، يشجع على ارتكاب هذا النوع من الجرائم. وبدوره يجعل المرأة مسؤولة عن الأخلاق ومؤدية (وحدها) لمن كل خرق للأخلاق الجنسية. وتذهب لاما أبو عوده إلى أن هذا البند متواجد بشكل أو بآخر في كل القوانين الجنائية العربية من دون استثناء^(١). وتكمن الاختلافات بين هذه القوانين في تعيين المستفيد من ظروف التخفيف بحيث أن لقانونين المصري والجزائري مثلاً يعينان الزوج وحده في حين أن القانونين الأردني والليبي يعينان الأب والأخ والزوج. وتستخلص أبو عوده من هذا الاختلاف أن اختصار لائحة المستفيدين من التخفيف في شخص الزوج وحده يعني انتقالاً من مفهوم الشرف إلى مفهوم لهوى لعشقي passion، وهو انتقال في اتجاه تحديث لجريمة بمعنى فردتها، أي بمعنى تحريرها من منطلق الجماعة. فالزوج يستفيد من ظروف التخفيف حين يرتكب جريمة عند ضغط الزوجة في حالة التمسك بالعفة بروحبه، أي من حراء العيرة والعصب. معنى هذا أن بعض الفوايس العربية أصبحت لا تعترف بجريمة الشرف التقليدية من طرف الأب والأخ والعم، وهي الجريمة المحظوظة الناتجة عن عصب جمعي نبوي.

(١) Lama Abu Odeh (2002), «Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies» in Pinar Ilkaracan (ed), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Istanbul, WWHR New Ways, p. 366.

في الأردن، تفرح داعستاني^(٢) أن ٢٥ امرأة يدهن ضحية جرائم شرف كل سنة ويتم اللجوء إلى الهويه الثقافية وإلى السيده برصه شرير هذه جرائم من طرف القادة الدينيين. أما حقوق المرأة كحقوق إنسان، فيعسرها أولئك القادة من حول الإمبريالية الثقافية. ويبدو أن هذه الجرائم أكثر وقوعاً في قطعت لسياسة، وهو الترابط السوسيولوجي الذي تستند إليه الفرضية الاقتصادية. القناعة بأن جرائم لشرف تقوم بدور اقتصادي معاده أن القناعة تشكل عبئاً اقتصادياً بالنسبة لعائلات الفقيرة فيقع التخلص منها تحت ذريعة إنقاذ الشرف. وفي بعض الحالات، يتم سجن أولئك الفتيات "المدنات" من طرف السلطات حماية لهن من عصب الأقارب. ويصل الدافع إلى هذا السجن "مجرد شك بأن سلوكهن مناف للأخلاق، وأنهن حين من غير أن يتزوجن، أو أنهن كن ضحية اغتصاب أو سباح قريبي"^(٣). وغالباً ما يدوم هذا السجن "الوقائي" عشرات السنين لأن إرادة غسل العار لا تموت إلا بقتل الفتاة عند خروجها من السجن. في بعض الحالات، تدفع لعائلة دية إلى الدولة لإخراج الفتاة من السجن حتى تتمكن من قتلها، وهو الشيء الذي يفيد الفرضية الاقتصادية، لأن القناعة المسجونة لا تشكل عبئاً اقتصادياً بالنسبة لعائلتها. إن المسألة مسألة شرف، أي مسألة رجولة بالأساس.

وفي فلسطين، يقع تجاهل هذه الجرائم من طرف العدالة فليسجل كتنحدر أو كموت طبيعي حسب نادرة شلوه^(٤). وتشير الإحصائيات إلى وجود تسامح تجاه مرتكبي هذه الجرائم. فمن بين ٣٥ حادثة قتل تمت بين آذار/مارس ١٩٩٨ ونيسان/أبريل ٢٠٠٠، أصدرت المحكمة ٢٧ عقوبة سجن لأقل من خمس سنوات (٣ سنوات كمتعدل). وقد استفاد المجرمون من ظروف التخفيف لأنهم عثروا في حالة

(١) Daghestani, Ferah. (2002). «Honour Killings and Jordan Laws», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٢) Droeber, Julia (2001). «Harassment, Honour, Gossip, and the Reputation of Young Women in Jordan» in *Sexuality and Arab Women*, At-Raida, Vol. XX, N° 90, Fall 2002-2003, p. 45.

(٣) Hussein Rana (2002). «Imprisonment to Protect Women Against Crimes of Honor: A Dual Violation of Civil Rights». At-Raida, Vol. XIX, N° 95-96, Fall Winter, pp. 40-41.

(٤) Shalhoub-Kevorkian, Nadia (2002). «Femicide: Woman-Killing in Palestinian Society», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre, St Antony's College Oxford, Conference Report.

محدث أو عصبة أكثر من ذلك، تعتبر القتل هي النادرة بالعدوان لأنها تحرق لأحلاق حسنة وأدبية وتمس شرف العائلة. ونص التسامح بلا حظ إزاء الفتيات لامهات، موثي من أطفالهن لطيفيين بقصد إبعاد شرف العائلة.

و حسب تقرير 'مشروع تمكين المرأة' المنشور في الحياة الجديدة^(١)، حدثت ٢٠ جريمة قتل شرف في غزة والصفا العربية عام ١٩٩٦. ويبدو، حسب تقديرات أحد مسؤولين انصافيين، أن ١٠ من الجرائم المعترفة في غزة والصفا العربية جرائم شرف^(٢). وصفاً نص المرأة الصحية الرئيسية للحرمة ولو أنها صحية اغتصاب، أي ولو أن العلاقة الجنسية تمت من دون موافقتها. من هنا يتبين أن المرأة تحمل وحدها مسؤولية لشرف العائلي إن جسدها ملغى كيم كانت الظروف والأسباب. فعنصرية الفتاة منذ لدكور عائتها، لا يبرأ أولاً. ويُعتبر القتل من أجل اشرف قضية عائلية لا دخل للقضاء فيها حسب المنطق العائلي القبلي. ولا يزال لقنوب لأردني سارياً على انصفة العربية: فالبنء ٣٤٠ يعتبر الجريمة دفاعاً شرعياً عن العرض. ذلك أن لفنة عبر العذراء أو الفتاة الأم ليست لها أية مكانة وليس لها أي دور في لمجتمع الأبوي، وبالتالي يصبح التخلص منها حلاً لإراقة "شذوذ اجتماعي" لا يقبله المطلق الأبوي.

بناء على هذه الاعتبارات، تتلقى المنظمات النسائية التي تحاول مساعدة لغيات المغتصابات أو الحوامل تهديدات مستمرة وتتهم بالتمرد على التقاليد وفساد لمجتمع (كما حصل لجمعية النعاصد النسوي مثلاً في المغرب *Solidarité Féminine*). ورغم التهديدات، فإن مثل هذه الجمعيات تقدم خدمات من قبيل الحماية ومساعدة التقية لاستمحابه، ونقوم بحملات تحسبية لتجريم القتل من أجل شرف، وتقدم النصيح للفتاة وتميد لها البكارة كما تتكفل بالفتاة أثناء الحمل وبعدة وتطبيب لمصدمات عبر الحكومية تمكين النساء المغتصابات من

(١) Rugg, Suzanne (1998). «Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in () Palestine», in *Power and Sexuality in the Middle East*, Washington: Middle East Report Spring 1998, number 206, p. 12.

(٢) Ibid. p. 13. «During the summer of 1997, Khaled Al Qudra, then Attorney General in the Palestinian National Authority, told *Sour Al Nissa*, a supplement published by the Women's Affairs Technical Committee, that he suspects that 70 percent of all murders in Gaza and the West Bank are honor killings».

الإجهاض كاختيار ممكن. ولا تسحب لتسقط توصية عده هه حسب بالرغم من أن المصالح الحكومية، لاحتماعية بحهر ملاحق ودرغم من أن الشرطه تعرف بهذه المنظمات ومشروعات خدمتها ومن ثم، يتوجه حسب نحو إرماء قانون يسوي بين الجسسين ونحو توعية المجتمع من خلال مافسة جرائم الشرف في الصحف.

في العراق، برعزع الإيمان بالعدمية عندما صدر قانون في سبب/ أبريل ١٩٩٠ يسمح لكل رجل بقتل أي امرأة من ساء عائته بدئت عنها بهه برى وفي هه مسانيرة للتيار الإسلاموي حسب سونيا هرزبرون Herzbrun^(٣). وفي سبب، اتضح أن الإصلاح القانوني ليس كافياً وحده لنقصاء على الشهرة. ففي ١٩٩٩، تم حذف البنء ٥٦٢ من القانون الجنائي الذي كان يمنع تجريم القتل من أجل الشرف. ورغم هذا الحذف، لا يزال التعامل القصائي مع تلك الجرائم يطبعه نوع من التساهل والتهم حسب ريدة سرحان^(٤).

وتستنتج لاما أبو عوده أن الوظيفة الأساسية لهذه الجرائم هي «إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الجنسانية في الحياة العربية المعاصرة»^(٥)، أي العلاقات القائمة على السيطرة الرجالية.

٣ - ٢ الاضطراب الانتصابي والفيافرا

في مصر، يشير محمد عبد الله إلى أن مليونين ونصف رجل يعانون من لعجز الجنسي. لكن تذهب مجلة العربي إلى أكثر من ذلك وتقر أن ما بين ٢٥ و ٣٠٪ من الرجال المتزوجين في مصر يعانون من العجز الجنسي، وهذا يعني ١٢ مليون رجل^(٦). وقد بلغ استهلاك الفيافرا Viagra حد الجنون في الأوساط الذكورية

(١) سوب ذهاب هرزبرون: «النساء: رهان سياسي»، في مواقف، دار الساني، سبب، ص ٥٢.

(٢) Serhan, Randa (2001). «Honor Crimes in Lebanon: The Significance of Change in Legal Situations» in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre, St Antony's College Oxford. Conference Report.

(٣) Lama Abu Odeh (2002). «Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies», op. cit. p. 363.

(٤) نكرم نعضاص: «شلالاات الفاعرا»، العربي، ٢٥ مني ١٩٩٨.

هو من حفضه انكساره وراء الاصطوانات الانتصائية التي نصب الرجل العربي. فمن بين عوامل اجتماعه، التي لها ارساط موسيولوجي تلك الاصطوانات، كدس لأفراد وتسكن الراشدين وغياب غرفة النوم المستقلة في نسبة لا بأس بها من المساكن العربية^(١)، قبل ذلك، بشكل القمع السياسي أحد العوامل المحتملة لتعحر حسي، اضطر إلى التلازم بين المواطنة والحرية من جهة وبين والتلور الجنسي من جهة ثانية. لكن من محتمل أيضاً أن عامل القمع السياسي يلعب دوراً كبيراً في الاتجاه لمعاكس، بمعنى أن الرجل العربي يعوض عن القمع السياسي الذي يعانيه ببعض نشاط حسي تقريبي كثيف ووارد أيضاً أن يدفع الرجل العربي من طرف لنظام إلى السقوط في نشاط حسي مكثف. وفي هذه الحالة، يتحول الجنس إلى محدد سياسي تستعمله أنظمة عربية غير ديمقراطية من أجل استيعاب العصب الشعبي وتحويله عن مقصديته الحقيقية.

٣ - ٣ الإيدز كمدخل إلى التربية الجنسية

بالمقارنة مع دول إفريقيا السوداء، أوروبا وأمريكا الشمالية، يتميز العالم العربي بضعف انتشار داء فقدان المناعة المكتسب (الإيدز/الميدا). فحسب تقرير للمنظمة العالمية للصحة عام ١٩٩٥، يشكل السودان أكثر الدول إصابة بالوباء في المنطقة العربية الإسلامية، متبوعاً في ذلك بليبيا والمغرب. ويقدر عدد مرضى الإيدز ١٩٩٠ في السودان، و٦٤٩ في ليبيا، و٢٤٩ في المغرب، و٢٠٩ في تونس، و١١٢ في مصر، و١١٢ في قطر. و١٠٠ في العربية السعودية. في المجموع، تم رسمياً تسجيل ٣٠٤٣ حالة من صرف المنظمة العالمية للصحة، لكن المنظمة تقدر أن لعدد الحقيقي يتراوح بين ٩٠٠٠ و ١٢٠٠٠ حالة^(٢) عام ١٩٩٥. أما آخر المعصيات فترجع إلى عام ١٩٩٩. وهي مجمعة في موقع قسم الأمم المتحدة المكلف بالإيدز UNAIDS على شبكة الأنترنت. وهي كالتالي:

المغرب العربي: المغرب ٥٥٧، الجزائر ٤١٠، تونس ٥٤١، ليبيا ٣٢، موريتانيا ٥٣٢ حالة.

الشرق الأوسط: مصر ٢٣٥، سوريا ٦٥، لبنان ١٤٧، الأردن ٧١، فلسطين (غير مذكور).

الخليج: العراق ١٠٨، السعودية ٤١٤، الكويت ٤٦، قطر ٩٣، الإمارات ٢٢، عمان ٣٦٧، البحرين ٧٤ حالة.

الأطراف: السودان ٢٧٣٥، اليمن ١٥٦، الصومال ١٣، جيبوتي ١٧٨٣ حالة.

ورغم التصاعد الذي حدث بين ١٩٩٥ و ١٩٩٩، تظل نسبة امراض ضعيفة. ويشكل هذا الضعف ظاهرة مثيرة للتساؤل، نظراً إلى توفر شروط انتشار الإيدز في العالم العربي: عودة اللاجئين (في حالة فلسطين) والعمل (في حالة الدول المصدرة لليد العاملة نحو أوروبا)، الانحسار الاقتصادي وارتفاع نسبة لعمال الحسني في الدول غير النفطية، استعمال المخدرات، لاستغلال الجنسي، عدم انتشار استعمال الغشاء الواقي، وبالتالي فإن ضعف النسبة العربية يعزى إلى عدم تشخيص المرض (نظراً لقلة الإمكانيات التقنية والمادية) وإما إلى عدم التصريح الرسمي بالعدد الحقيقي لاعتبارات قومية (الشرف الوصي) أو دينية (يكفر وجود الإيدز في المجتمعات الإسلامية) أو اقتصادية (عدم تخويف السائح). ويرجع بعض الأساتذة الأطباء في المغرب ضعف انتشار لوباء إلى التمييز بين نوعين من فيروس فقدان المناعة HIV: نوع ينتقل عن طريق العلاقات الجنسية بالأساس ونوع ينتقل عن طريق الدم (حقن التخدير مثلاً). ويذهب هؤلاء لأساندة إلى أن نوع الفيروس المنتشر في المغرب هو النوع الذي ينتقل عبر الدم، الشيء الذي يفسر ضعف نسبة الإصابة لأن تناول المخدرات عبر حقن ظاهرة لم تسج بعد درجة انتشار تسمح لها بأن تكون نمط الانتقال الرئيسي.

ورغم ضعف نسبة الإصابة في العالم العربي ودعم التكنم لشديد الذي يحيط بالمرضى^(٣)، الشيء الذي يجعل من الإيدز ظاهرة غير مرئية وغير حاضرة في الحياة اليومية العربية، فقد أقبح بعض المسؤولين بحدثة إلى برامج تربية وفشه

(١) في الجزائر، تأسست جمعية "الحياة" التي يكون من أهم أهدافها التوعية بالمرض. (٢) «Sida le Soudan est le pays le plus touché de la région arabo-musulmane» Sidaarte n° 49 2 décembre 1995, p. 2.

سهدف التأثير على السلوك الجنسي لجعل منه سلوكاً واعياً وحادراً. فهي لسان، تم وضع برامج تربية جسدية تزود السكان بمعلومات حول الإيدز وبوجه رسالة تربية تشجع في الوقت ذاته على الاستمساك عن الجنس وعلى اتخاذ قرارات جنسية فردية مسؤولة قبل ترويح وقد وجه هذا البرنامج مقاومة من طرف رجال الدين وتم حذفه المحدث على مرهفين من الاحراف والتشعع بالقسم العربية حسب عزة بصور^(١). نكر لسبب لخصي يرجع في الواقع إلى رفض علمه التحلل الجنسي. ذلك أن صيغة برنامج عمومي يعني بفلات الجنس من قصة المؤسسات الدينية المختلفة التي تدبره كشأن خاص لا تتدخل فيه الدولة، ويعني بالتالي تحوله إلى شأن مدني عام تدبره الدولة. بتعبير آخر، يدل تبني التربية الجنسية في سلك التعليم لعدم اللبسي على إرادة علمنة التحلل الجنسي، أي على إرادة إخضاعه لأخلاق مدنية غير طائفية. ومن النتائج الإيجابية لهذه التربية أن معظم اللبنانيين باتوا يصرحون بأنهم يقبلون العيش مع قريب مصاب ويقبلون العناية به ويرون أن من حق لمصابين لمتنع بكافة حقوقهم المدنية، وعلى رأسها الاستمرار في العمل وعدم التمييز^(٢). لكن ديلي أصرح^(٣) يبين أن حملات التحسيس الوقائية خارج المؤسسات التعليمية لم تؤد إلى نتائج مطمئنة حيث أن ٢٠٪ من الشبان (١٥ - ٢٤ سنة) فقط عبروا عن سلوكهم الجنسي بسبب خطر الإيدز وأن ٢٣٪ فقط يقرون باستعمال الفشاء لوقي الذكري.

وفي فلسطين (لصفة العربية)^(٤)، يذهب ٦٦٪ من الشبان إلى أن الاستمساك هو الطريق الأمثل للوقاية، فقط ١٪ يذكرون العشاء الذكري. لكن الإيدز أصبح

مدخلاً رئيسياً لمناقشة مواضيع الجنسية في علاقاتها بحقوق الإنسان مما يؤثر على أزمة احتكار المجال الديني لتدبير الجنسية^(١)

في المغرب، يثار أيضاً إشكال تغيير السلوك الجنسي في اتجاه لوديه. وفي المغرب أيضاً، هناك رسالة تربية مردوحة تصح لشباب غير متزوج - لاستمساك أو باستعمال العشاء الذكري. إن ارتباط العشاء الذكري بالجنسية عبر بروجية، المدنسة في اللاشعور العربي - الإسلامي، يجعله يرث كل الصور السلبية المرتبطة بتلك الجنسية. وبالتالي يتعرض العشاء الذكري لمقاومة ثلاثية في عتقادنا^(٢) فهو موضوع رفض شعبي وموضوع نديد فقهي - إسلامي وموضوع توظيف طبي أدني instrumentation بالنسبة لتفاعل الجنسي، يتم رفض لفشاء الذكري لأنه يهدد فحولة الرجل بالأساس^(٣)، فهو معيق للإثارة والانتصاب. ومن سببته الأخرى غلاؤه واقتضاح صاحبه عند اقتنائه، كما أنه يحرق الشك بين لشريكين...، أما بالنسبة للفقهاء فلا مجال لاجتهاد يبيح استعمال العشاء الذكري في لعلاقات غير الرواجية بقصد الوقاية لأن هذه العلاقات محرمة أصلاً^(٤). وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء المسلمين يقومون بالاجتهاد في هذا الباب حين يتوجسون في الدول التي لا يشكل فيها الإسلام دين دولة، خصوصاً في الدول الأوروبية، فجمعية الإيدز والتحرك Aids and Mobility استدعت أن تقع أئمة لمساجد في سويسرا بعرض الأعشبة الذكورية في المساجد لتمكين الزور - المصلين من اقتنائها مجاناً^(٥). وبدوره قام دليل أبو بكر، إمام مسجد باريس، بنصح لشبان المسلمين باستعمال العشاء الذكري في حالة لعجز عن لاستمساك لجنسي قل

(١) Ibid.

(٢) A. Djalmy «L'usage du préservatif au Maroc», in *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Rapport ONUSIDA, Fez, 2001, and «Sexuality and Sexual Health in Morocco», Background Paper to Technical Consultation on Sexual Health, World Health Organization, Geneva, 28-31 January 2002.

(٣) A. Djalmy et L. Manhart, *Les maladies sexuellement transmissibles au Maroc*, Ministère de la Santé, Université de Washington USAID, Rabat, Presses de Temara, 1997.

(٤) A. Djalmy, *Jeunesse Sun et Islam au Maroc*, op. cit. ; see especially chapter «Islam et Prévention».

(٥) Rinske van Duijnhoven «Les besoins et les possibilités de la collaboration internationale expérience du projet «AIDS & Mobility», document inédit, 1995, p. 33.

(١) Beydoun, Azzah Shararah (2001). «School Curriculum for Sexual Education in Lebanon», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford Conference Report.

(٢) Ibrahim, Rana (2001). «Culture et Perception du VIH SIDA au Liban» in *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Rapport ONUSIDA, Fez.

(٣) Aaraj, Elie (2001). «Lebanese Youth, knowledge and Aids-Related Risky Behavior», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford Conference Report.

(٤) Shateen, Mohammad (2001). «Knowledge and Attitudes of Palestinian Youth towards Health Related Issues with a Focus on AIDS/STDs», in *Sexuality in the Middle East* The Middle East Centre/St Antony's College Oxford Conference Report.

روح أم سمعت قصة الصحة فتمتدح أيضاً استعمال العشاء الذكري من سن سنوكب انوية، إلا أنها لا تعمل على القضاء على الصورة الاجتماعية نسبه بمرتبته. فهي بالنسبة للعاملين الصحيين (أطباء، صادلة، ممرضين)، يظل العشاء الذكري أداة دنيئة تُسعمل في علاقه دنيئة بقصد (احماء من مرض دنيء). تعبير آخر، لا يعد المروج المباشر للعشاء الذكري مفتتحاً هو نفسه بحمونه الأخلاقية الجديدة، ومرجع ذلك غياب سياسة جنسانية عمومية مدمجة تعترف، ولو ضمنية، بالحق في الجنس كإحدى من حقوق الإنسان الرئيسية^(١) التي تؤسس أخلاقاً مدنية مواطنة تفك الارتباط بين الجنس والزوج كما بين الجنس والعيرة. إن غياب سياسة جنسانية مواطنة citizen يؤدي إلى فوضى لأخلاقية وحصرية في الوقت ذاته (بمعنى أن المصاب بالإيدز غير مقنع بمشروعية جنسيته طأً ما أن الجنسية اللازوجية هي حتماً جنسانية لأخلاقية فيتعهد إصابة الآخرين بتقاً لنفسه)، وإما إلى تبني أخلاق إسلامية متشددة.

وبشكل حجول، يبقى الهم الرئيسي في دول المغرب العربي تبني المقاربة اشقاقية هي مكافحة الإيدز. وتكمن هذه المقاربة في تشخيص العوامل الثقافية التي تساهم في انتشار الوباء من أجل محاربتها، وفي تشخيص العوامل الثقافية التي تساعد على لوقاية من الوباء، إن الهدف هو بكل تواضع تأصيل الوقاية فقط^(٢). ولتحقيقة أن موضوع الإيدز يطرح ضرورة مقارنة الجنسية العربية من خلال تسييد منظور الصحة الجنسية، ويفتضي هذا المنظور عدم احتزال الصحة الجنسية إلى محض غياب الأمراض (وبوابة منها)، وغياب العنف (جرائم الشرف)، وغياب محض (الاضطراب الانتصابي). تكمن الصحة الجنسية أولاً في إرادة معرفة الوضع الجنسي لقائم وفي إدراك هذا الوضع كنتيجة تطور تاريخي طبيعي (وليس

كأحراف). وتكمن الصحة الجنسية ثانياً في إقرار الحق في سمعة جنسية كأحد حقوق الإنسان والعمل على تحقيقه وحمايته من كل الأحصاء. وتكمن صحة الجنسية ثالثاً في العمل على إقرار تربية جنسية تعمل بالأساس على هوية جنسانية غير مترتبة وعلى بناء الجنسية كحق حب وتكمن لا كحق صرف ومسطرة. من هنا تتحول التربية الجنسية، ليس فقط بصورها عنماً وضعياً ولكن بصفتها أخلاقاً إنسانية أصلاً، إلى ضرورة عمومية في المجتمعات لعرة بأكمها

(١) Dahl Boubakut *L'Islam, la sexualité et la prévention du Sida*, Strasbourg, Dimanche 09 Mai

(٢) A. Djalmy: *La prise en charge éducative des patients MST* Ministère de la Santé Union Européenne, 1997, inédit.

(٣) *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Colloque Régional ONU SIDA, Fez, 30 mai-2 juin 2001

العمل الجنسي

العمل الجنسي في المغرب

أول فعل إجرائي يتوجب القيام به عند تناول هذا الموضوع تدوّل موضوعاً يكمن في التقطيع مع المصطلحات اليومية متدوّنة التي يستعملها المجتمع بصدده من أجل تسميته وبعته وتوصيفه وتقويمه، ويقصد بالخصوص ثلاثة مصطلحات هي: الذمارة والعهارة والبغاء. لماذا؟ لأنها تسميات تحمل في طياتها حكماً أخلاقياً سبباً على المرأة التي تمارس الجنس مقابل أجر، فتعتبرها مستحقة بوصمة العار وللتهميش. ومفهوم البغاء نفسه، الذي يبدو أكثر حياداً، لا يحلو من حكم قيمة لأنه يعتبر المرأة البغي ظالمة لنفسها وللرجل، وللمجتمع، ولوطنها في آن واحد. وحدها البغي تُحمّل مسؤولية ذلك البغي المتعدد وتسمى بغي. ويتضمن مصطلح البغاء أيضاً معنى الرغبة، موهماً إياها أن البغي تقبل ممارسة الجنس مقابل أجر ليس فقط لأنها محتاجة، بل لأنها تحب الجماع وتقبل عليه وتقنه خارج لشرعية لدينية والقانونية مع عدة رجال. والسؤال الذي يطرح هو التالي: هل "لعي" امرأة تحب ممارسة الجنس فعلاً؟ هل تحب فعلاً ممارستها مع عدة رجال؟ هل تحب فعلاً ممارستها خارج كل شرعية؟

انطلاقاً من هذه الملاحظات النقدية لأولية، يبدو جلياً أن تعامل المجتمع مع "بائعات الهوى" يركز عليهن لوجودهن بالأساس، ويعتبرهن خزّات في اختيارهن هذا، ومسؤولات رئيسيات عن نشي القهورة وتصحهن، بل عن وجودهن. إن الذاكرة الاجتماعية نسيت أن العمل الجنسي المقدس هو بداية تاريخ العمل الجنسي، وفي هذا السياق البيوي يتخلص المجتمع من مسؤوليته التريحية ليخففها للمرأة وحدها.

من هنا، لا يجوز لعالم الاجتماع أن يستعمل المصطلحات التي يستعملها "الإنسان العادي" في تسميته التقويمية للظاهرة. بل عنه أن يعمل مع "قهره" كشيء موضوعي حتى يحقق التقطيع مع الجنس المشدّد ومع المذهب المتدوّن

فمراد هو إتاحة معرفة موضوعية عن الظاهرة وليس إعادة إنتاج الأحكام الأخلاقية التي يفرضها المجتمع لتحصين ذاته وللتحليل من مسؤولياته. لا بد من استعمال مفهوم محدد وموضوعي لتسمية الظاهرة وتحليلها. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن المفهوم الذي أصبح الآن متداولاً في الأوساط العلمية هو مفهوم العمل الجنسي. فمن جهة، لا يشير هذا المفهوم إلى وجود رغبة جنسية شاذة لدى العاملة العجبة لممارسة الجنس مقابل نقود، ولا يحمل في طياته حكماً أخلاقياً ضد العاملة الجنسية من جهة ثانية. من مزاياه الأخرى أنه يجعل من العاملة الجنسية مجرد فاعلة، قليلاً ما تكون حرة وسيدة نفسها في سوق العمل الجنسي. ثم إن مفهوم العمل الجنسي يسوّي بين المرأة والرجل إذ ينسحب على كل فاعل جنسي يمارس الجنس مقابل أجر بغض النظر عن هويته الجنسية. إن مفهوم العمل الجنسي يفك الارتباط لتقييدي بين المرأة والجنس المأجور ليُجعل من هذا الأخير نشاطاً يمارسه الرجل أيضاً. إن الربط بين الجنس والأجر *salare* هو ما يميز العمل الجنسي بالأساس، من دون الحاجة إلى إضافة اعتبارات أخلاقية. وهو الربط الذي يسمح بالتمييز بين العمل الجنسي وبين الرشوة الجنسية. المقصود بهذه الأخيرة قبول ممارسة الجنس مع شخص معين قادر على تقديم هدايا أو إسلاء خدمات بفضل موقعه الاجتماعي. إن الرشوة الجنسية لا تُقدّم لأي كان، وهي عادة لا ترتبط بالإعالة، وإنما تحيل إلى إرادة الحصول على خيرات أو خدمات غير مستحقة. فإذا كان الدافع الأساسي للعمل الجنسي هو البحث عن القوت اليومي (في أغلب الحالات)، فإن الرشوة الجنسية لا تعيش بفضل المتاجرة بجسدها.

لنعدّ من برهة إلى أرسطو الذي اعتبر أن العلاقة مع الزوجة لا تتموقع في حقل متعة، وإنما في حقل لإحداث ولإقتصاد، وهو الشيء الذي يفسر لماذا ترتبط لمتعة بغير بروحة، بالاحداث وبعاملات الجسديات. ويبحر إنجلز نفس النحو تقريباً حين يبين كيف أن تأسس لروح الأحادي يعني بالخصوص أحادية جنسية مفروضة على المرأة - البروحة حتى يتحقق صفاء النسب، في حين يستمر الرجل - لروح في عقد علاقات خارج الزواج مع اللازوجات من أجل المتعة. وهذا الأمر وصح تصدق في تريح الإسلام الذي سمح للرجل بامتلاك الجوّاري، علاوة على أنه لم يفرص لأحادية لروحه عنه ويرى عبد الوهاب بوحدانية أن هذه الخصوصية

الإسلامية هي المسؤولة عن استمرار هلوسه الرجل العربي بالتعدد، وبسحب النساء عن الزوجة المضادة التي غالباً ما يجدها اليوم وسهولة أكثر في لعدمه بحسبه إن وجود حد أدنى من العمل الجنسي في كل مجتمع أبوي صهرة عديدة تقوم بوظائف معينة وتلبي حاجات خاصة. ومن ثم السؤال التالي: ما هي وظائف العمل الجنسي في المغرب اليوم؟ بالإمكان تمييز بين ثلاث وظائف: اقتصادية، تربوية، إبرومية.

الوظيفة الاقتصادية

سواء أكان مهنياً أو غير مهنياً، مماسساً أو غير مماسس، صريحاً أو سرياً، يمكن العمل الجنسي الدولة من تحقيق أرباح مالية مهمة ومن تنشيط الدورة الاقتصادية. ففي الثمانينيات من القرن الماضي، دخل الاقتصاد المغربي في أزمة أصبحت مفرزة لبطالة الشباب بشكل بنوي. واتجه ذلك الاقتصاد إلى لقطاع السياحي من أجل دَرّ العملة الصعبة، وتحولت السياحة تدريجياً إلى سياحة جنسية لا تقول اسمها، سياحة يستفيد منها فاعلون اجتماعيون متعددون: شركات سفر، وسائل مواصلات، فنادق، عمال جسيون، أسر العمال الجنسيين، مساعدين العمال الجنسيين، شركات حمور، سوق مخدرات، علب ليلية، صالونات تجميل وحلاقة، بعض الموظفين... من هنا، يمكن القول إن العمل الجنسي أصبح يساهم في تنشيط الاقتصاد الوطني وفي "حل" أزمة بطالة الشباب. أصبح العمال الجسيون شريحة من فئة المأجورين في قطاع الخدمات من دون أن يكون لديهم أدنى وعي بهذه الهوية. فهم لا يدركون أنفسهم كمجموعة مستغلة من طرف أرباب عمل غير مهيكليين وغير ممأسسين بدورهم.

رغم كونه يشكل شغلاً حقيقياً، لا يُشخص العمل الجنسي بصفته هذه في الإحصاءات الوطنية نظراً لاعتبارات دينية واجتماعية وقانونية، وهو الشيء الذي يبرر مدى تعسف وقصور مقاييس إحصاءات السكان الشطرنج. ويس من جهة أخرى العلمنة الموضوع للسلوكات الجنسية رغم سيادة الأخلاق الجنسية الإسلامية ورغم برجمتها في قانون جنائي يجزم الفساد واللعاء والعودة شكر وصح. إن هذا التناقض بين قانون صارم وبين ليونة تطبيقه انتقائية تسمح للدولة بأن تصب

عصفورين بحجر واحد من جهة سمي "وجه" للإسلاميتها الدستورية، ومن جهة أخرى سمح لعمل الحسني بأن يوجد في راحة النهار (والليل طعناً) وأن يقوم بأدوية وحذقه النعمة المتعددة.

عنى مستوى مرد، أصبح عمل الحسني أقصر طريق لإعالة الذات. فحما يعجز مرد عن إعانة ذاته بفصل عمل مشروع ومعتز به اجتماعياً، يجد أمامه عمل حسني كعصر وسهل طريق، صريح تهجد المرأة أكثر من الرجل ليس بالنظر إلى شهود أو إلى شبيهه أكثر، وبعيد نظراً تراكم تاريخي جعل من درجة تأهيل المرأة وتمكينها درجة أدنى، وهو ما يفسر ارتفاع نسبة بطانتها. إن البطانة السوية هي الطريق السير نحو لعمل الحسني.

على مستوى الأسرة، لا بد من الإشارة إلى توافرها. فوقع تفكير الأمر المغربية أشد من تأثير الدين والأخلاق، بمعنى أن الكثير من الأسر لا تنعاض عن عمل سائتها الجنسي فحسب، بل أصبحت تشجعهم بشكل مباشر على ممارسة ذلك العمل. ولا يتعلق الأمر بسوء الأسرة فقط، فالرجال متواطئون أيضاً. فإذا كانت بعض الأمهات لا يترددن في تشجيع بنتهن مباشرة على العمل الجنسي، فإن الآباء والإخوة يفضون الصوف عن ذلك على الأقل. لم يبق الرجل حامياً لشرف البنت أو الأخت إذ يضطر إلى التحول إلى مستفيد من شغل إناته في السوق الجنسية اللاشرعية. كل ذلك بدافع لبطالة وانحطاط والمفقر. في الكثير من الأسر، أصبح دخل العاملة الجنسية هو الدخل الرئيسي إن لم يكن الوحيد. ومن هنا أهميته وأهمية المكانة الجديدة للعاملية الجنسية في أسرة من جراء دورها الجديد. نحن الآن بعيدون كل البعد عما قاله جرمان تيون بصدد الاحتفاظ ببيت الأسرة لأولاد الأسرة. فأولاد الأسرة الآن يقدمون أحوالهم أو بيات أعمامهم إلى رجال أجنب في إطار علاقة جنسية غير شرعية، غير أخلاقية، ومأخوذة.

الوظيفة التربوية

ترتفع نسب العمل الحسني في المغرب لأن الجنسية عبر المأجورة ما زالت تعني من إكراهات كثيرة ومتنوعة، وذلك رغم "البقرة" الجنسية التي تشكل الوجه الرئيسي في سلبية لحسنة غير المهيكلة للدولة. فعلاً، هناك افتتاح جسائي على

مستوى العلاقات في صفوف الشباب، فحسب لأحدث حادثة سي تحرر في الموضوع (انظر كتابنا الشباب، السيد والإسلام، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، بالمرسنة)، تبدأ العلاقات الجنسية في سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وحدث بالنسبة لكلا الجنسين إنها في الكثير من الأحيان علاقات سطحية، غير مكتملة. نحافظ على ما أسميناه "نكارة الموه"، بمعنى أنها مثل نكاح حسنة مسوعة ومعددة من دون اختصاص. يعني هذا الانسحاب في صفوف المراهقين أن نتعلم الحسني (بالنسبة للفتيان) بدأ يتحرر نسبياً من اللجوء إلى العمالة الجنسية. وفي آن واحد، بدأ التعلم الجنسي يتفكك نسبياً عن إطار الزواج بالنسبة للبنت لأنها لم تعد تنتظر الزواج لكي تعيش أولى تجربتها الجنسية. هذا التطور الذي يحصل الآن في المجتمع يبين أن العاملة الجنسية بدأت تفقد احتكاكها في تلقين الدروس الجنسية التطبيقية الأولى. لكن لا بد من الإقرار بأن الكثير من المراهقين والشباب عاجزون عن الحصول على شريكة جنسية، أو في حالة الحصول عليها لا تكون العلاقة الجنسية مكتملة ومرضية، بالنظر إلى انعدام مكان مناسب أو بالنظر إلى ضرورة الاحتفاظ بالبكارة أو خوفاً من حمل غير مرغوب فيه. ومن ثم، يتوجه الشباب نحو العمالة الجنسية لكي يكتشف الجنس أو لكي يعيش تجربة جنسية مكتملة. وهكذا نجد أن وظيفة التعلم الجنسي التطبيقي وظيفته لا تزال العاملة الجنسية هي التي تقوم بها بالنسبة للشباب المغربي، خصوصاً في العالم القروي.

الوظيفة الإبروسية

أما بالنسبة للرجل المتزوج، فالعاملة الجنسية تشكل فرصة لهروب من جسدية روحية جديده، أو روثية ومملة فالجسدية بروحية هي المعرب لا تروى، شكل عام، جنسانية جذبية، بمعنى أنها تقوم على الاحترام بين الروح والجسد على أشياء والوجه تميل إلى أشياء أخرى، لكن لا أحد يحرر على مصدرة الآخر بما يحبه حسياً، وبالتالي نفى العلاقة على التصعيد الحسني علاقة محدودة، "كلامسكة" كما يقال. وهذا الاحترام على التصعيد الحسني يمنع من الاستغلال الكلي للجسد ويمنع من متعة الكلام البذيء أثناء الجماع لأن الكلام البذيء الذي يُنطق به أثناء الجماع يخلق الإثارة ويزيد المتعة أيضاً، يمنع الاحترام الروحي من

تعبير عن الاستيهامات وعن "الشذوذ". ومن ثم، يظل هناك إحباط وحرمان داخل لحسبة الرواحنة ولكي يُعالج هذا الإحباط، يجد الزوج يلجأ إلى خدمات العاملة الجنسية من أجل التعبير الكلي عن جنسانيته ومن أجل تفجير طاقاته التي لا يعجزها مع رُوحه لا يثر على نفس الشيء عند المرأة المغربية لأنها لم تصل بعد إلى وعي جنسي كامل، أي إلى وعي بحقوقها الجنسية. فالحركات النسائية المغربية نفسها لا تدرج القضية الجنسية في مفهاتها لمصي. هناك تحفظ كبير على هذا الصعيد. هذا لا يعني أبداً انعدام الروجات اللاتي يعجز أزواجهن لاعتبارات متعينة صرفة. وهناك اليوم بعض لأبحاث الصحفية لاستطلاعية التي تبين أن بعض النساء المغربيات الثريات يوظفن جنسياً بعض الشبان مقابل أجر بقصد المتعة الجنسية البحتة، وهو الشيء نفسه الذي تقوم به بعض السانحات الأجبيات. من هنا، يمكن الحلوص إلى أن تحقيقاً إضافياً لجنسانية الإنسان المتزوج يتم في إطار العمل الجنسي. فكثيراً ما يتحول الزوج إلى آلية تحجب وتتنع بعض النزوات من التعبير عن ذاتها ومن تحقيق ذاتها لأنها تُعتبر بروت شادة. وبهذا فإن الشذوذ الجنسي بكل أشكاله يجد نسبياً حقلًا للتعبير عن ذاته في سوق العمل الجنسي. ذلك أن العلاقة مع العامل الجنسي علاقة عابرة بين شخصين ليست بينهما سابق معرفة ولن تجمعهما علاقة دائمة. هذه لمجهولية، أو الغفلية، تحرر الزبون من عقله ومن كل اعتبارات الأخلاق الجنسية الرسمية. بالإضافة لذلك، لا يفكر الزبون الذي يؤدي ثمناً في متعة العامل الجنسي، كما أن هذه الأخير يعمل من أجل كسب نقود ولا يعمل من أجل الحصول على ثمة، مما يحرر الزبون من خوف عدم إشباع الشريك. وهو هم حاصر في معظم الأحيان في العلاقة الزوجية أو العشقية. إن العلاقة الجنسية المأحورة علاقة جنسية محضة، إنها جنس من دون حب ومن دون نيل؛ إنها جنس عار وجنس من أجل جنسانية الزبون. وهذا التعريف للعلاقة الجنسية المأحورة يحرر الزبون من مخاوفه ويسمح له بالتعبير عن نفسه دونما قيود أو احتراز. تكمن الوظيفة الإيروسية إذن في تحقيق لذة كامنة إن صح التعبير وفي تمكين الزبون من الإفرغ الكلي للطاقات وللشذوذ وبمكونات، وهو الإفرغ الضروري للتوازن النفسي.

خلاصة

إن قيام العمل الجنسي بهذه الوظائف يجعل منه ظاهرة "عادية" بمعنى الذي قال به إميل دوركهايم : فهو عمل يلبي طلبات اقتصادية واجتماعية ونفسية. الآن، يُطلب من السوسيولوجيا أن تتدخل في تشخيص وتحليل ومعالجة الظاهرة لأن العمل الجنسي يصنم وأصبح سيوياً، اجتماعياً وذهنياً. ما نشاهده اليوم (الآن وهنا) هو تضخم العمل الجنسي استجابة لأزمة شغل وتشغيل، وخصوصاً لأزمة أخلاق. في نظرنا، لا تكمن أزمة الأخلاق في توصيف لجسد بقصد ضمان العدالة لندنيا الضرورية (بعض الفقهاء أباحوا ذلك)، بل في الاستجابة العمياء لمطلب الاستهلاك السائد، وفي إرادة الاعتناء أياً كانت الوسيلة.

العمل الجنسي والصحة العمومية

في جانب إشكالات التسمية والوصف، يمكن أيضاً مساءلة العمل الجنسي في المغرب وتصحيمه من زاوية الصحة العمومية في عديدها الاجتماعي والطبي.

يشكل العمال الجنسيون مجموعة شاذة اجتماعياً، بمعنى أنهم أفراد ينحدرون غالباً من أسر مهككة و/أو فقيرة تتكاثر يوماً بعد يوم. يفقد هذا التكاثر إلى عدم اعتبار المجتمع المغربي مجتمعاً سيمياً، فهو مجتمع يتجلبط البطالة والتشرد والطلاق والإدمان على المحدرات والرغبة في الهجرة إلى الخارج وتحقير الفرد لذاته ولجسده... (به مجتمع يتجلبط كل ذلك بالجملة حيث أصبحت كل تلك الظواهر هيكلية وغير مرتبطة بهيكلية معينة). وهذا يعني أن الصحة العمومية في بعدها الاجتماعي غير مؤثرة. أما على الصعيد الطبي، فالعمل الجنسي هو من العوامل الرئيسية لمسؤولية عن تعشي لأمر من المسؤولة جنسياً. فما أن العمل الجنسي غير معترف به وغير شرعي، يصعب على الدولة أن تهتم رسمياً وبشكل مباشر بصحة العمال الجنسيين، مما ينعكس سلباً على مستوى الوعي الصحي في أوساط أولئك العمال وعلى سلوكياتهم الصحية. الأخطر من ذلك أن العامل الجنسي غالباً ما يحاطر بصحته وبصحة لزوجاته ولزوجه له معرفة بالأمراض المنقولة جنسياً، وذلك بسبب المور والاحتاج.

ولا شك في أن الممارسين الاجتماعيين والطبيين بعدان متداخلان، يؤثر الواحد منهما في الآخر بشكل جذري، وهو ما يجعل من العمل الجنسي مشكلة صحية عمومية تتطلب معالجة مردوخة، اجتماعية وطبية. فالخصوص القانوني التي تحرم مصاد وسوء العودة لا تكفي لمعالجة الظاهرة واستئصالها، حتى ولو طُفقت أشكال صوره وغيره.

البعد الاجتماعي

تعتبر المجتمع المغربي الراهن متفحيم بسبب تلاق صريح أن تلاق سر كارتة في حد ذاته إذ يشكل في بعض الحالات حلاً ناجحاً لأمور غير مريحة. تبدأ الكارتة حين لا يجد المرأة المطلق وسبب لإعادة ذاتها واعدة أصدقها، بعدة، سكناً ونظماً. فالطلاق في المغرب يعني عملياً تشتت بالنسبة للأصل ولأهله، وتشتت هو الذي يدفع الأم إلى البحث عن مصدر عيش كيميكا كن. معنى ذلك أن الروح يتخلص من مسؤولياته. تعادياً لهذا الأمر، حاولت مدونة الأسرة تعقيد إجراءات الطلاق وصحاح حقوق الزوج والأطفال. لكن كيف يكون الأمر حين يعجز الزوج عن تحمل مسؤولياته أثناء الزواج أو بعد الطلاق نظراً لعسره؟ وما حدود النصوص القانونية في هذه الحالات، وهي حالات في ارتفاع مستمر؟

بعد الطلاق، لا يعود ممكناً للمرأة المطلقة أن تصبح أصلاً إلى در أيها بالنظر إلى تفكك العائلة الممتدة. فلم تعد العائلة فضاء يستطيع إيلاء واعدة كل أفرادها. اليوم، لم تعد العائلة وحدة سكنية واستهلاكية عملية ménage. فالتحديث يعني الانتقال من العائلة إلى الأسرة، أي من إطار كان يعيل الفرد إلى إطار أصبح، غير منتج، يتخلص عدد أفرادها وتتخلص مساحته لمسكنية وتحسب إمكاناته الإيجابية. كل ذلك يعيق المطلقة عن الرجوع إلى دار العائلة. وحتى إن رجعت، فلا بد لها من البحث عن مصدر عيش وعليها أن تساهم في دخل الأسرة. ويبقى العمل الجنسي لها أفقر طريق وأسهل.

إضافة إلى عامل الطلاق، هناك عامل الهجرة. والهجرة حافز قوي يدفع الكثير من الفتيات إلى العمل الجنسي. بتعبير آخر وأوضح، يصبح تعاضد العمل الجنسي وسيلة للهجرة. في كتابي السيد، الجنس والإسلام، عرفت الكثير من فتيات المبحوثات بممارسة الجنس مع أجنبيات أوروبيات عبر مسنمين من مقدس مال، من أجل وعد أو عقد عمل في أوروبا أو من أجل حصول على تأشيرة في هذا السياق. قالت عاملة حسية: «عادة، أمارس الجنس مع الرجل فقط في أحد فنادق فاس. ذات يوم، أتتني امرأة أوروبية وطلبت مني أن أمارس الجنس معها. استعرت وأندشت. لكن تلك المرأة وعدتني بأن تضمن لي شغلاً في أوروبا. من أجل هذا قبلت أن أمارس الجنس مع هذه الساتحة... وعلمتني ما يجب علي القيام به.»

بحسب هذا أمم جسيمة مثليه تنس أن العاملة الجنسية مستعملة لفعل أي شيء من أجل
همة عشر سدو مصمونة أكثر في أوروبا. هذه العاملة الجنسية مارست السحاق
وتعمته من دون أن تكون محاقية، من أجل صمان مستفها، بقصد مصلحة غير
جسيمة

وينص من هذا المثال أنه لا يجوز علمياً اتهام العاملة الجنسية بالشذوذ
لجسي. إن لمجتمع المغربي هو الذي يتبع العمال الجنسيين بالجملة، فمن خلال
مساءلة العاملة الجنسية في مختلف أبحاثنا، اتضح بشكل جلي أنها تقوم بعملها في
غالب الأحيان وهي تحت تأثير المخدرات أو الكحول. فهي لا تستطيع أن تستجيب
لكل رغبات لزيارات متعددة، ولتنوعة والشادة إلا بفصل تناولها للكحول
والمخدرات. بفضل ذلك، تُغيّر وعيها وتتغلب على مبادئها وتربيتها التقليدية فتصبح
قدرة على ممارسة كل شيء وتقبل أي شيء، من أجل أجر، من أجل العيش. ومن
ثم، نستنتج أن الشذوذ لا يوجد في سلوك العاملة الجنسية بقدر ما يوجد في رغبات
الربوب. كل هذا يؤكد أن لعممة الجنسية إسمانة سوية بشكل عام، وأنها لا تمارس
لجنس بكثرة بسبب قوة جسيمنتها. وإنما ممارستها الكثيرة للجنس مع ربات
مختلفين ومتعددين تصدر بالأساس عن حاجاتها الاقتصادية. أكثر من ذلك، تؤدي
لممارسة الكثيرة للجنس بلا رغبة وبلا متعة إلى البرود الجنسي لدى العاملة الجنسية
(كما صرّحت بذلك لكثير من العاملات الجنسيات). يمكن أن نجد العطش
الجنسي غير القابل للارتواء عند غير العاملة الجنسية، لأن ذلك العطش لا يقود إلى
لجنس مقبل أجر، وإنما إلى الجنس من أجل الجنس، بلا إشباع، وهو شذوذ
خاص، وشقية متكررة بشكل لا إرادي érotomanie.

بديهي أن الهجرة بفضل العمل الجنسي من أجل ممارسة العمل الجنسي خارج
مغرب لا تقتصر على أوروبا وحسب، بل تحضر دول الحثيخ أيضاً. وهذا ما
معرض به في دراسة قدمه. وستعرض أيضاً للدور هذان غشاء الكارة والسياسة
سدوة في تصحيم العمل الجنسي

البعد الطبي

نعر لإيدمولوجيا épidemiologie (وهو علم يورع الأمراض في المجتمع

حسب متغيرات السن والجنس والسكن والمهنة...) أن فئة العمال جسيين
مجموعة معرضة للخطر un groupe à risques، أي معرضة للإصابة بالأمراض
القابلة للانتقال جسياً. طبعاً، تتعرض العاملة الجنسية، باسطر إلى كثرة شاطئ
الجنسي مع شركاء مختلفين من دون استعمال عشاء «وحي»، أي لإصابة
بحراثيم وفيرومات أكثر من غيرها. وهي مُنقبة لثت لأمراض سميكر سكر
الجنس المشترك يذهب أبعد من ذلك ويعتبر أن الأمراض المنقولة جسياً مرتبطة
بالعاملة الجنسية فقط. وهكذا يعتد الإسباب «تعددي» كل علاقة جسيمة مع
العاملة الجنسية تؤدي حتماً إلى المرض، خلافاً للعلاقة الجنسية مع غير العاملة
الجنسية التي لا تؤدي إلى المرض في بصره. وهذه سذجة قصوى تنم عن أن
التربة الجنسية أصبحت اليوم ضرورة عمومية

وهي السذاجة التي سمحت أيضاً بتشخيص وجود "إيدمولوجيا عدوية" بتتبعها
رجل الشارع، إيدمولوجيا تتميز بسيادة منظور أخلاقي مضاده أن الأمراض المنقولة
جسياً تصيب فقط المتعاطين للفساد، أي أصحاب لنشاط لجنسي غير الشرعي.
غير القانوني والشاذ. فالإيدمولوجيا العفوية تعيد إنتاج الأخلاقية السائدة اجتماعياً
ودينياً لتجعل من الجنسية اللاشرعية فصاء المرض وأساسه. أبعد من ذلك، تتم
إعادة إنتاج الأخلاق الاجتماعية هذه داخل اللاشرعي نفسه. وخير مثال على هذا
الأمر الاعتقاد القائل بأن الفاعل في العلاقة اللوطية لا يصاب بفيروس داء فقدان
المناعة المكتسب، وأن المفعول به وحده هو الذي يتعرض لهذا الخطر. والواقع أن
الجرثومة والفيروس لا يميزان بين الشرعي واللاشرعي، وبين الأخلاقي
والأخلاقي، إذ يمكن أن يتواجد في العلاقة الشرعية الأخلاقية، وقد لا
يتواجدان في علاقة غير شرعية. فلا علاقة للإيدمولوجيا بالأخلاق. من أجل هذا، ينبغي
تصحيح هذه الإيدمولوجيا العفوية الأخلاقية والقصاء عليها. وفي بعض المدن
المغربية الصغيرة، إذا أصيب زبون ما في علاقة مع عاملة جسيمة فإنه يرجع إلى عدم
العاملة الجنسية ويطلبها بأداء ثمن العلاج، بل يهددها بالملاحقة أمم لشرعة، مع
العلم أنه يعرف أن العلاقة التي جمعتها غير شرعية وأنه سلاحي هو نفسه سهمة
الفساد أو الخيانة الروحية. وفي معظم الأحيان، يستحب عملة جسيمة لطيه
فتؤدي له ثمن العلاج، إما لجبهتها وخوفها، وإما دفاعاً عن "شرفها" و"سمعتها".

في سوق عمل جنسي، رغم أنها ليست مسؤولة لوحدها وأن الربون ثم يأخذ
لاحيدها إلا أنه

ومن الصعب مشكل الأمراض العائلة للاتصال جنسياً مشكل صحة عمومية بالنظر
إلى نفسها، الكثير انساني مئة بعد سنة. تلك الأمراض تسي فراش السيدا كما يقال
في لأوساط طبية ولصحية. ومن ثم، وفي إطار المقاربة الوقائية، لا بد من أقصى
لاهتمام بامدادات الجسديات باعتبارهن مجموعة معرضة ومعرضة للمرض، ولا بد
من تشخيص دقيق لفقرهن المعرفي في الموضوع ولاحتياجاتهن. ما هي درجة الوعي
لصحي لدى لعملة الجنسية؟ هل لها معرفة بطرق الاحتياط؟ هل تمارس الاحتياط؟
إنها أسئلة طرحها في سجنهم أبحاث. وقد حصلنا على نتائج محيرة تبين أن العاملة
الجنسية، وإن عرفت أنها مصابة، لا تستطيع التوقف عن العمل (بالنظر إلى
لحاجة)، كما لا تستطيع فرض استعمال العشاء الواقى على الربون مخافة أن تفقد
الربون. ولربون نفسه غير واع في الكثير من الحالات بالحظر ولا يهمه أن يقي
نفسه، فما يهمه هو أن يمارس الجنس وأن يتمتع بشكل كلي. غالباً ما يرفض الربون
لفنسه لوقي لأنه يسمعه من انتعاض جيد ومن لذة كاملة. وهكذا تجد العاملة نفسها
في مأرق هل ترفض لعملة الجنسية من دون غشاء واقى؟ إذا رفضتها، يمكن أن
تفقد الربون. وإذا قبلتها، تعرض نفسها لحظر الإصابة بمرض. هناك القليل من
العاملات الجسديات انواتي يرفضن العشاء الواقى ويقمن بفحص سريري لذكر
الربون. أذكر هذا عملة جنسية قالت: «مرة أتتني ربون ورأيت أن ذكره عليه حبوب
وجروح وهذه من علامات مرض ايرهي dypthia، رفضت أن يطأني. فقال لي
سأعطيك أكثر مما تأخديه عدة وسأذهب إلى البحث عن غشاء. وعم ذلك،
رفضت أن أمارس معه الجنس». مثل هذا السلوك نادر جداً. فالقليلات من
العاملات الجسديات يسمن بهن بفحص السريري العفوي. لكن، وشكلى عام،
تسي عدمه لجنسه لرهز تسي «أنا مسعدة للموت، لا يهمني أن أصاب
بمرض أنا ميتة أصلاً... أنا أمارس هذه الأشياء لأن الله قدرها علي، وإذا كان
مقدراً أن أصاب بمرض فبسي سأصاب به... إن جسمي ميت وأنا مستعدة
بموت». ونقول: بهذا إن الاحتياط هو لمصلحة الربون بالأساس، إذا كان يريد
أن يقي نفسه أو هي مستعدة للمرض والموت. لكن يبدو حسب إحصاءات

وراره الصحة أن استعمال العشاء الواقى لدى العاملات الجسديات في تصاعد
بالرغم من أنه تصاعد غير كاف... إنه تصاعد على أنه حب، وهذا يدل على
بدانة الإحساس بالخطر بالنسبة لهذه المجموعة المهددة

واضح إذن أن خلق وعي صحي لدى مجموعة غير معترف بها قانوناً هو من
الأشياء الصعبة. وزارة الصحة تجد نفسها في مأرق، ويسعى أن يفهم حيرتها فهي
تعرف أن هذه المجموعة معرضة ومعرضة للخطر، لكن وفي نفس الوقت لا يمكن
لها باعتبارها مؤسسة دولة إسلامية (محرم ومحرم لعمل جنسي) أن توجه إليها
خطاباً وقائياً صريحاً ومباشراً. فالمجموعة المستهدفة هي مجموعة غير معترف بها
شرعاً وقانوناً. وهنا يجب أن نعرف للدولة المغربية بنوع من الذكاء السياسي، لأنها
ولكي تقوم بتحسيس وتنوعية تلك المجموعة نتجاً من وسادة جمعيات محاربة
السيدا. هذه الجمعيات هي التي تخاطب فئة العمال الجنسيين (باسم الدولة)، وتقوم
بدراساتها سوسيلوجياً من أجل تشخيصها ومن أجل تسيع ارسالة الوقاية إليها.
فصل المجتمع المدني إذن، تهتم الدولة المغربية الإسلامية بهذه الفئة المعرضة
للخطر، كموضوع دراسة وكموضوع رسالة وقائية. ومن اللازم أن تشير إلى أن عمل
الجمعيات في هذا الميدان لم يحصل بعد لأي تقويم يذكر، خصوصاً وأن الدولة
المغربية وبعض المنظمات الدولية تساعد بشكل مباشر هذه الجمعيات من أجل أن
تقوم بما تقوم به تجاه العمال الجنسيين.

بالإضافة إلى جمعيات محاربة السيدا، لجمعيات نسائية feministes أيضاً
دور في مخاطبة العاملة الجنسية. لأن هذه الأخيرة امرأة مفتقدة للوعي النسائي
كلية. وهذا أمر خطير لأن الوعي النسائي هو الذي يجمع المرأة من أن تتصرف
في حشدها كسنة سوقية فاملة للبيع فعلى الجمعيات النسائية أن تحقق حد
أدنى من الوعي النسائي لدى العاملة الجنسية. لكن يحتاج هذه المهمة تقتضي
بالأساس تمكين العاملة بشعل بذيل وقاها من أي شعل بدل رغم تسي
مكافأته الأجرة (بالمقارنة مع أجور بعض العاملات الجسديات)

خاتمة

هناك رسالة إنسانية أولية وأساسية تكمن في إشعار لعملة الجنسية من بحسب

يس سبعة، وأن لحسن نس سبعة، وأن إعالة الذات والأسرة لا يمر حتماً عبر هذه
 لضرب، وهو قس المجتمع به، ولو تعاصت الدولة عن ذلك رغم بحريتها القانوني
 للعمل الجنسي. وسعي أن تبدأ بمحاربة الدولة من خلال قياس درجة سائتها، أي
 مدى إيمانها بحقوق المرأة وتصرفها لها في قوانينها ومؤسستها. هل يمكن القول إن
 الدولة المغربية تقل عملياً العمل الجنسي لأن المجتمع بدأ يقله كضرورة اقتصادية؟
 ألا يجب، بعكس ذلك، تحميل الدولة المسؤولية كاملة، واعتبار قبول المجتمع
 للعمل الجنسي نتيجة لقبول الدولة له باعتباره "حلاً" ضد البطالة والركود الاقتصادي
 بوجه عام؟ أليس ندي درجة نسائية في المجتمع مرآة لندي درجة نسائية الدولة
 نفسها؟

ه هو خطير الآن هو أن العمل الجنسي، تلك الظاهرة الهامشية في كل
 مجتمع، أصبح بالتدريج نموذجاً اجتماعياً يقتدي به الكثير من المغاربة. فحينما
 نتحدث عن تواطؤ الأسرة والدولة، وعن تواطؤ الرجال، نجد أنفسنا أمام تحول
 أخلاقي خطير لأن العمل الجنسي الذي يحط من كرامة الإنسان يسوّى الآن على
 صعيد العقيدة المغربية كحل يفرضه الواقع الوطني (والدولي كما سنرى لاحقاً). إن
 البيئات الذهبية تتقبله لأن كأمراً طبيعياً لأن الكثير من الأسر أصبحت، لا أقول ثرية،
 وإنما "مستورة" كما يقال في المغرب، بفصل العمل الجنسي... إنه طريق سهل نحو
 "الستر" الاقتصادي المبحوث عنها. من هنا، يتبدى أن الرهان الاستراتيجي يكمن
 في محاربة العمل الجنسي كمصدر عيش أو كوسيلة إثراء، مثلما يكمن في ضرورة
 الرجوع إلى غايات الجنس الأصيلة، أي المتعة والنس.

تصدير العاملات الجنسيات المغربيات إلى دول الخليج

القانون الجنائي المغربي واضح: يُعاقب بالسجن كل من تعاطى البغاء أو
 حرّض عليه أو شجعه أو سهّله (المفصول من ٤٩٧ إلى ٥٠٤). ويسري العقاب أيضاً
 على الصادق والبرادي وكل الأماكن (العمومية وخاصة) التي تؤوي "الاشعة لبغائية".
 ويلاحق الزبون بالفساد إن كان أعزب وبالحياة الزوجية إن كان متزوجاً. ورغم
 صرامة هذه المفصول ووضوحها، ورغم إلغاء القبض على ٢٠٠,٠٠٠ عاملة جنسية
 في مدينة الدار البيضاء وحدها، فإن العمل الجنسي تطور بشكل كبير داخل لترات
 الوطني إلى درجة أن البعض يتحدث عن وجود ما يماهر ٢٠٠,٠٠٠ عاملة جنسية.
 من الأدلة على ذلك ما جاء في مجلة الشرطة: "إن عدد البغايا في تصاعد مستمر.
 وهي ظاهرة تفس اليوم كل الفئات الاجتماعية ولم تبقى مرتبطة بالفقر". إن هذا لتصور
 النكبي جعل من العمل الجنسي شيئاً مرئياً، بهاراً وليلاً، هي بعض الأرقعة والمقاهي.
 مما أدى إلى تسوية الظاهرة وتطبيعها كما يكتب صحفي هاشم الإدريسي. "ب
 تطبيع البغاء ثم بعد يسمح بإدراك هذه الآفة كحرف حبيب للجسد الاجتماعي...
 فكون اقتصاد مدينة الحاجب يقوم على الفوائد فقط لم يعد يشوش على أحد... هناك
 في المغرب مدن بأكملها تتسامح مع البغاء وتنظمه عبر شبكات ورجال ومرودين
 إنها مسائل شبيهة مؤسسية".

تبيّن الأبحاث القليلة في الموضوع أن العمالة الجنسية مدراً ما تكون مستعدة
 وعاملة لحسابها. في الكثير من الحالات، تعمل الفئات لصالح "قواعد" أو عيشق مواد
 أو رب عمل يستغلها لجلب الرئاس إلى مغالته. أحياناً، تعمل العمالة الجنسية لصالح
 زوجها. لكن العمالة الجنسية تعمل أكثر فأكثر داخل شبكات منظمة لا تضر نساءها
 على التراب الوطني بل تخترقه لتصبح حقه في شكاك دوله. من لأدلة على ذلك،

محاكمه شكت معائه مغربية في فرنسا عام ١٩٩٨. لكن قبل ذلك سنوات، توطدت في باريس صورة مطوية مئذنها أن «الربون عربي حليجي، القواد لسانى، النعي مغربية». كل ذلك أدى عام ٢٠٠٣ إلى وضع المغرب ضمن لائحة الدول التي تتاجر بسنة بعبه لاستغلال بحسى، أي هي عذات يشتري ويبيع في سوق دولة، ويهجر من دولة إلى دولة ونمارس عليهن كل أشكال الاستغلال والعنف.

خارج المغرب

من خلال أبحاثنا الميدانية والوثائقية، تبين لنا أن هناك عدداً مهماً من التعاملات لجسيت المغربيت يعمل في إسبانيا، خصوصاً في المدن السياحية مثل مارتيا. في هذا الإطار، أوردت صحيفة الأحداث المغربية رسالة فتاة مغربية تروي كيف استدعت أن تهجر بسهولة بس إسباني بصفة «مصابة حانة» تقول تلك الفتاة: «أنا مجرزة في لأدب الإنجيرية... وقد فعلت كل ما في وسعي للحصول على عمل في بلادي... من دون جدوى... وفي نهاية الأمر، اقترح علي صديق في إسبانيا عقد عمل كمصيفة حنة... وقد حصلت على تأشيرة الدخول إلى إسبانيا بكامل السهولة. قد بي موظف في السفارة الإسبانية بصوت حافت: إن السوق في إسبانيا محتاجة بس هذا نوع من السلعة». وقد أعيد نشر هذه الرسالة في صحيفة إلناسيب الإسبانية. وهناك لكثير من المؤشرات والقرائن التي تثبت أن العديد من الفتيات المغربيات يهاجرن من أجل العمل لحسى في دول أوروبية أخرى - بل في الهند أيضاً حيث لم يبق يقص على بعض مهن هناك في إطار مكافحة المتاجرة بالشر. ويبدو أن «عمرة» نفسها تستمر من طرف المعص لإرسال فتيات إلى السعودية بذلك لغرض. وقد نشرت صحيفة العلم المغربية والقدس العربي اللندنية إلى هذه الظاهرة، بحيث أن الفتاة تستولى عليها بمجرد وصولها من طرف شكات منظمة وتجبر على العمل بحسى في صفوف عمر النساء، وذلك في حدة، بل وفي نريص، في ماحق لا يصبه شرطة الآداب (المطوعين). وحسب محامية مسؤولة في «مجد العمل الإسباني» فمما شحصياً باستجوابها، هناك حيلة أخرى لإبصال «بصاعه» بس السعودية. معد تلك الحيلة تحرير عقد عمل لرجل وامرأة مغربتين يطلب منهما التزوج في المغرب. ويستقر «الزوجان» في مرل في السعودية بعدة

لهم الكفيل، ثم يبدأ الكفيل بزيارة الزوجين من أجل الاستمتاع بمروحة وضعه، ثم الاتفاى مسقاً على هذه اللعبة في المغرب، بحيث أن كل طرف في معه يعرف الدور الموكل إليه.

حالة موثقة

في عام ٢٠٠٥، تم تفكيك شبكة متاجرة بالنساء من طرف شرطة مغربية اعتماداً على تقرير لسفارة المغرب في دولة (ب...) الخليجية. وقد أظنعي على هذه الواقعة الصحفي م. ب. يوم ١٧ شباط/فبراير ٢٠٠٥ طالباً مني أن أحصل الظاهرة لمجلة الشرطة المغربية. يفيد التقرير بوجود تصدير فتيات مغربيات بس دور الحبيح بقصد عرض خدماتهن الجنسية على ربات مؤسسات الفسقية التي شغفهن في إطار عقود عمل. تنص تلك العقود على تشغيل أولئك الفتيات في النشاط ثقافي والفني، وهو العطاء الذي يستعمل عادة لحجب نشاطهن الحقيقي. ويتم انتقاء هؤلاء الفتيات بدقة، وعادة من أوساط اجتماعية فقيرة.

ما الذي جعل السفارة المغربية في الدولة المعنية تحرر ذلك التقرير وتعمته إلى الشرطة في المغرب؟ يبدو أن بعض شركات الأسمر ولهيوان ولصادق اشتكت من هذه الظاهرة إلى السفارة المغربية، وها يجدر بنا أن نتساءل عن الدوافع التي جعلت أولئك الفاعلين يرفعون شكائهم إلى مصالح السفارة. هل هي العبارة الوضعية على صورة المغرب وسمته؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تعبيراً عن حسد وغيرة من مؤسسات حققت أرباحاً بفضل ذلك النشاط؟ وارد فعلاً أن المؤسسات لمشتكية لا تستفيد من النشاط البغائي بشكل مرض وكاف، مما دفعها إلى الوشاية، والدافع أن جعل السفارة تضطر إلى التحرك كون الشكاية لم تصدر فقط عن مؤسسات، بل أيضاً وبالحصوص عن عمال وأسر مغربية مقيمة في دولة (ب...) إذ لم يعد مقصور هؤلاء تحمّل الأرواء الذي يعانون منه من جراء نشاط العملات لجسيت المغربيات. بل أكثر من ذلك، فقد أصبح المعاربة المقيمون في تلك الدولة يعدون من الصورة النمطية التي تشكلت والتي تجعل من كل امرأة مغربية «عمرة» بالقوة، أو على الأقل امرأة سهلة في متناول كل الرجال. طبعاً، تقوم هذه الصورة النمطية على تصدّر المغربيات قائمة النساء النشيطات في حفل العمل لحسى في اسد

معني، وفي كل عصر أصبح عادة ويديهي أن تعاني المرأة المعرّبة المحترمة من هذه الصورة، كما يعني منها كل أسر المقيمة هناك.

هل كتب محاسب محضات في هذه القصيدة على علم مسبق بالنشاط الحقيقي لدينا كـ "بصرهم"؟ كشف بحث الشرطة أنهم توجهوا إلى وكالة في الدار البيضاء من أجل تشجيعهم كرافعات في مؤسسات فندقية بالفطر الخليج المعني بالأمر هذا. ووضح أن هذا الشخص ليس ممنوعاً دولياً لذا فإن الوكالة حررت باللغة العربية عقود عمل تشير اسماً إلى الصادق المشغلة. ووقعت الفتيات على وثيقة مفادها أنهم مديبات يبيع من المال لصالح الوكالة، إضافة إلى دفعة أولى قدرها ٦,٠٠٠ درهم (٦ يناير ٦٠٠ دولار أمريكي في حينه).

من شروط قبول بطلب جمال بقة والساح في اختيار رقص. وفي حالة ما إذا كنت لفترة لا تحيد الرقص، فإنها تعطى دروساً مكثفة فيه، وذلك في مكاتب الوكالة أو في مركز ثقافي، بحضور زوجة مدير الوكالة. ويحضر أيضاً مصور لتسجيل رقص المرشحة، وتعد تلك التسجيلات إلى المندوب المشغل ليث في قبول للعب. وتشكل تلك التسجيلات شبه سيرة ذاتية للمرشحة تؤثر على قدراتها ومؤهلاتها. وتحسب لإشارة ما إلى أن هذه التسجيلات بضاعة مريحة في ذاتها، تُسوّج في طر تجارة فنية من دون أن تستفيد الفتاة من مداخيلها. فليس للفتاة أي حق على الأشرطة المسجلة، بل تجعل مصيرها النهائي.

بعض الفتيات المتهجرات في هذه القصيدة وضمن أيضاً شكاية لدى سفارة المغرب في (ب. . .) وهنا يمكن تفسير هذا السلوك في اتجاهين:

مقدد الاتجاه الأول أن الفتيات لم يكن على علم بأنهن ضحايا شبكة عربية تعمل على تسليعهن جنسي في موحير دحل فندق راقية. في إطار هذه الفرضية، وازد أنه تم ترويضهن صبراً ذهنياً وأنها تعرضن لضعف والاعتصاب محمل الفول ما أن لعمل لجنسي ليس اختياراً، بل عمل قسري ناتج عن المتاجرة بهن وبأجسادهن. فهن محجوزات في غرف الفندق وحاصصات لمراقبة مستمرة ومشددة.

أما فرضية الثانية فتصق من تواطؤ الفتيات، منذ البداية. معنى ذلك أن الفتيات عميلات حسبات في المغرب وأحرار عن سبق علم الهجرة إلى الدوله (ب. . .) من أجل ربح أكبر في نفس الحرفة. لكن عند معاينة ظروف العمل القاسية، عجزوا عن

تحمل ذلك فأقشين "مرهن" ورفعن شكاية بمشغليهم لوضع حد لاعتداءهن. فعلاً، كانت الفتيات ملزمات بالعمل الجنسي من الساعة مساءً إلى الثالثة صباحاً مع رباح الفندق، يومياً. في إطار هذه الفرضية، يمكن القول إن المتاجرة (بهن) تأتي بعد ممارسة العمل الجنسي، عكس ما تتضمنه الفرضية الأولى التي تجعل من لعمل الجنسي امتداداً قسرياً لـ "بيع" الفتاة إلى المشغل. رغم الفرق بين الفرضيتين على هذا المستوى، تذهب الباحثة تريكار Triquet إلى القول بأن "المتاجرة هي استمرار من أجل الاستغلال الجنسي ما هي إلا ظاهرة تابعة للبناء. إن الصهرة الرئيسية هي البناء، أي ضرورة ممارسة فعل جنسي غير مرغوب فيه مقاس هذا".

مهما يكن الأمر، عن طريق الشبكات والوسطاء، "كل شيء يُشترى ويُباع"، حسب تعبير غورون Gauron. فسواء كانت الفتيات ضحايا أو متوصلات، يعمل الوسطاء بوحشية على سلعة الأجساد في إطار العولمة الليبرالية الجديدة. ومن شروط تسليع الفتاة في سوق العمل الجنسي بدولية اختيار فتيات فقيرات من "الجنوب"، إن الانحدار من الشرائح الاجتماعية الفقيرة يشكل شرطاً ضرورياً للمتاجرة بالفتاة، أي لتحويلها قسراً إلى عاملة جنسية، وإما محدداً رئيسياً في تطور الفتاة نحو اختيار العمل الجنسي بـ "حرية". يمكن التساؤل حول حرية العمل الجنسي كاختيار حر تساؤل مشروع نظراً لما كتبه ريمو Simmel: "هل يعقل أن نرى في البحث عن زبون كل ليلة متعة، هل يعقل أن تستلذ الفتاة حين تقوم بدور العريسة والوعاء الذي يقذف فيه أي رجل مقرر؟ هل يعقل أن نرى في هذه الحياة اختياراً حراً؟ إن الفقر، المرتبط بالسرقة أكثر لأسباب اجتماعية تاريخية، والذي يعبر عن نفسه من خلال ضعف التمدن والتسيب، هو العامل المُسهّل للمتاجرة بالجنس في شبكة لعمل الجنسي. فالهشاشة الاجتماعية والاقتصادية تجعل كل شيء ممكناً وقابلًا للتصور؛ إنها مصدق الهشاشة الأخلاقية التي ترخص من قيمة الذات والتي تفود إلى تبييض الجنس، ذلك أنه كلما انخفض المستوى الاجتماعي للفتاة ولأسرتها، كان لمدل تأثير أكبر وبيادية قصوى. وكلما بحثت العناية (الفقيرة) عن المال، كانت مستعدة أكثر بعض أي شيء، وللهذه إلى أي مكان، مع أي كان. هذا ما يسمح لنفسك ببعده بـ تحول الفتاة الفقيرة إلى سلعة قابلة للتصدير في لسوق حسب المعلومات

في دولته المحسنة التي تحدث عنها هنا، تتقاضى العاملة الجسدية أجراً بـ ١,٠٠٠ دولار. أما في الإمارات، فيمكن لأجرها أن يبلغ ٣,٠٠٠ دولار في الشهر الواحد. وتحصل العاملة على ٧٠ دولاراً كآخر صاف إذا قُصبت الليلة مع الزبون. وعند عودتهن إلى المغرب، تستطيع العاملات الحسنيات المغربيات في الخليج شراء سيارات وشققاً فاخرة وحلداً وجواهر. ومن أجل إسكات صوت الأسرة، تلك التصورات "أخلاقية". شري عامته الجسدية شعفاً في الأحياء الاجتماعية الجديدة، وهو الشيء الذي يسمح أيضاً للأسرة أن تعادر حبسها الشعبي الأصلي، هدية من وصمة العار (ومن العيرة).

صحيح أن فقر من عومل لرتبسية التي تستغلها شركات العمل الجسدي. لكن لا يعني ذلك البتة أن هناك ترابطاً حتمياً بين الفقر والعمل الجسدي. فإذا كانت أغلب العاملات الحسنيات ينحدرون من أوساط فقيرة، فإن الفقيرات لا يقعن كلهن في محالب عمل الجسدي. معنى ذلك أن هناك عوامل أخرى تلعب دوراً رئيساً في انتشار عمل الجسدي. ما هي تلك العوامل؟ ما هي الفرضيات الأساسية في هذا الصدد؟

العمل الجنسي بين الاقتصادي والثقافي

في معظم الحالات، يتيح العمل الجنسي عن ضرورة كسب قيمة يعيش من أجل النماء في الحياة. لكن هذا لا يمنع من وجود عمل جنسي يستهدف تسليق لسم الاجتماعي، أي تعبير الانتماء الطبقي عبر الإثراء السريع وتبني نمط حياة استهلاكي. إلى جانب العامل الاقتصادي، وفي الكثير من الأحيان، يعب فقدان عشاء بكرة دوراً نفسياً رئيسياً في تعاطي العمل الجنسي. نظراً لما لذلك العشاء من أهمية اجتماعية رمزية. لكن تلك الأهمية لم تنق هي هي بالنسبة للثقافة المغربية بأكملها، حيث تنجح الفئات الاجتماعية المتوسطة والعليا إلى لتفصيل من قيمة عشاء البكرة، وهو ما يؤثر على أن هذه القيمة لم تعد مرتبطة بالثقافة المغربية بأكملها. وإنما بالانتماء الاجتماعية الدنيا فقط. والأهم من ذلك أن العمل الجنسي هو سبي يؤدي في بعض الحالات إلى فقدان البكرة، مما يستوجب قلب العلاقة لسياسة التقيدية بينهم.

العمل الجنسي والحراك الاجتماعي

«إن النساء اللواتي يقصدننا يعشن ظروفاً صعبة وحرجة... ليس لهن أي اختيار... في حالتهم، ارتباط الجسدي بالاقتصادي مسألة حيوية». هذا ما صرحت به الناشطة هي "الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب". وهي من أكثر الجمعيات المغربية نشاطاً وحضوراً للدفاع عن القضية النسائية. وتشير الناشطة هالي ساء مطلقاً (لهن أطفال) لا حبار لهن سوى العمل الجنسي بمواجهة تكاليف لحياة من النفقات اليومية أو مصاريف الدخول المدرسي أو شراء أصحية الميبد.

والواقع أن العامل الاقتصادي لا يلعب دوره هذا على الصعيد الفردي فقط، وإنما يظل مطلقاً بأكملها. في إحدى المقابلات^(١) صرح بـ دركي من جهة

(١) في إطار بحث "الجسدية والسياسة في المغرب" الذي أجريته بعرض من جهة من صندوق الأمم المتحدة للسكان (FNUAP) عام ٢٠٠٠

لأخص الموسىفة فثلاً "إن الرجل الذي يريد قضاء ليلة ممتعة بذهب عند الحرار و حصر و ناع لخمور... عليه أن يصرف ١,٠٠٠ درهم على الأقل لكي يقضي ليلة مريحة... وهذا شيء يمكن الكثيرين من العيش، ويحرك عجلة الاقتصاد المحلي... بدون ذلك، ليس هناك ما يعملون". لهذا السبب بالذات، تزداد بعض الدوائر، حملات الجمعية في ضوء هذا، سلطات العمومية من أجل محاربة الفساد والتطهير. فهي مصق هذه الشريعة السككية العفيرة، فإن الأولوية هي لضرورات الحياة، أما النوع، أي أو الأخلاقي فيم بعده إلى حين. وفي قلعة مكونة أيضاً، الواقع في جنوب المغرب، حاولت السلطات القضاء على حي العاملات الجسديات، لكن لسكن تدمروا من هذا الأمر وعثروا عن ذلك من خلال شكايات تضرر رفعوها إلى سلطات المحلية. وفعلاً، ترجعت لسلطات عن حملاتها وأوقعتها حتى نصمت لاحتجاجات. وفي مدن سياحية مثل مراكش وأغادير ومكناس، يساهم العمل الجنسي في تشغيل الفنادق المصنفة حيث قال لنا بواب فندق بمكناس: «سبعة زبناء في لمرقص ثم في العرفة مع فئة يحققون للفندق مدحولاً أكبر من حافلة مليئة سواح المان».

وحسب دأشط في "الجمعية المغربية لحقوق الإنسان"، «تتمثل المرافق بفتيات يتراوح عمرهن بين ١٥ و ٢٠ سنة، ويعرضن أنفسهن بأثمان مختلفة». وهن فتيات يرفضن العمل كخدمات بيوت ويفصلن العمل الجنسي بدون أن يفتخرن بذلك وبدون أن يتحملن مسؤولية «اختيارهن» هذا. الكثير منهن شغلن كخدمات بيوت منذ صغرهن، لكنهن يهربن من تلك البيوت نظراً لسوء المعاملة والإرهاق، ولأنهن لا يستفدن إطلاقاً من أجرتهن. فالأب يأتي مرة كل شهرين ليتقاضى الأجرة بنفسه ولربيرة بنته وتنفق أحوالها. عند نفاد الصبر، تخرج أولئك الفتيات إلى الشارع فيجدن بسهولة من يستقبرهن ويرشدهن في سوق العمل الجنسي، خصوصاً إن كن على حد أدنى من الحمل. وقد صرحت إحداهن لطبيب أمراض جلدية وتداوية أنها تدور لحشش مكى لا تعي ما يقعه بجسدها. ورغم إصابات السكرز بأمراض منقولة جنسياً، اعترفت أنها لا تستطيع التوقف عن العمل ولا تقدر بالتالي على فرض عشاء بر في عى زبائنها. إنها مضطرة لإحفاء مرضها عن الزبون لكيلا تفقد. في لجمعية، تمارس انطالبات أنفسهن عملاً جنساً، ظرفياً ومغلفاً، نظراً

لضعف المصلحة الجامعية وفقرة العائلة، أو رغبة في تسمع بأصوات لخدمة وحسب ماضى في شبيه "الاتحاد الاشتراكي للفتوات الشعبية"، كل ضلله جديدة تأتي في الحي الجامعي في الرباط تتصل بها حائلاً طالبات معها إلى الجامعة من أجل الانتماء جسدياً تقيماً مائلاً واقتراح صفقات (عمل جسي) ملائمة. وفي بعض الأحيان، يتم إقراضها قدرات من المال لا تستطيع تسديده إلا بفصل العمل الجنسي، فتجد نفسها سجناء شبكة عمل جسي محترقة. وقد شاع هذا الأمر في الشبيبات والسبعيات من القرن الماضي، وما زالت بعض آثاره مستمرة إلى اليوم، إلى درجة أن بعض الرجال يقصدون الجامعة من أجل تجمع بين لستة الجنسية والتمتع الفكرية. في هذه الفترة، دخل المغرب ما أسماه ذلك المصطلح مرحلة "الشبيحات المقتضات"، علماً أن "الشبيحات" المغربيات معروفات بتفديداً برفقت "لص" وبالجنس والحر (فقط). وحسب ماضى أصولي من "حرب لعدالة والتنمية"، تلعب الجامعة دوراً مهماً في تردي الأخلاق حيث تحرر الفتاة من المراقبة الأسرية ونفوذ الطائفة (في نظره) إلى ممارسة "الرذيلة" أولاً، ثم إلى ممارستها مقبل أجره ثانياً. وفي بعض الحالات، تعرض الطائفة نفسها مقبل عشاء "فاجر" في أحد المطاعم، أو حتى مقابل "ستدويش" أو علبة مسجائر.

أما بالنسبة لفتيات يتحدرن من طبقات متوسطة، فإن العمل الجنسي ليس مصدر عيش، بل وسيلة لاستهلاك أكبر وأطيب. وقد بينت الأبحاث أن نساء لهن دخل ثابت واستقلال مالي يتموقعن في "السوق" كعاملات جسديات هويات وظيفيات بقصد الحصول على قدر إضافي من المال يمكنهن من لباس أكثر ألفة ومن التردد على المطاعم الفاخرة ومن السفر داخل المغرب. هذا يصف من تعاملات الجسديات لا يصنف نفسه أبداً في فئة "العاهرات" ويعتبر أن النشاط الجنسي لقاء مقبل مادي هو إلا "ترف نفمي"، بحيث أن الجنس في نظرهن ليس غاية في ذاته وإنما وسيلة لتحسين نمط العيش وتسلق السلم الاجتماعي.

في هذا الاتجاه، لعبت السياحة الجنسية في المغرب دوراً مهماً في تحويل العمل الجنسي إلى عطف إلى أداة تساعد على الاستهلاك، وإبما تمكن أيضاً من تعبير الانتماء الوطني ومن الاندماج في شرائح من الطبقات المتوسطة. كل الشؤون تنب أن سياحة جنسية حلجته في مدن أغادير ومراكش وطنجة و... سضاء ربهوت في

عقد سماسات من القرن العشرين. في إطارها، تقدم "الحاجة" (وهو النعت الذي صيغ بوصف له القواد) فتات صغيرات السن (١٤ - ١٥ سنة) إلى السائح الحيحي، عسرات، من أجل سعة الاقتصاد. وهذا، يصل سعر البسلة إلى ٥,٠٠٠ درهم بكل سهولة. وكثيراً ما تتحول أولئك الصغيرات إلى جنات قازات معهن بشكل محي يتجاوز سد الحاجات المادية الأساسية. بفضل هذا الوضع، يحصل سورن بن سوح لحسحس. نحصل الفتاة على فساتين عالية الثمن، كما على أسيرة ولشقة. وهذه أشياء يعجز الزبون المغربي عن تحقيقها، مما يؤدي إلى لهور منه. وهكذا ظهرت فئة من معاملات الحسنيات تخصص في العمل الجنسي مع الحبيجين فقط. ومما لا ريب فيه أن أولئك الفتيات تعوذن على الكسب المرتفع والسريع، مما يمكنهن من تغيير المهدام وتسكن والحي، واقتناء حلي ومجوهرات، وفتح صناديق حلالة وحسابات سكية...

فقدان البكارة بين الثقافة والطبقة

وصح مما سبق أعلاه أن المقرر عامل ضروري في دخول سوق العمل الجنسي من دون أن يكون عملاً كهنياً ومحدداً لوحده. فإذا كانت معظم المعاملات الجنسية من وسط اجتماعي فقير، لا يعني ذلك أن كل فتاة فقيرة مستحوّل إلى عاملة جنسية بشكل آلي وحتمي. إن ممارسة العمل الجنسي أمر يقتضي حصر عوامل معينة فردية، مثل التعرض للاعتصاف أو ربا المحارم أو الافتصاص. ونفخ عند الافتصاص، أو فقدان عشاء البكارة. وبالنسبة للحس المشترك، "الحي وحدها تفقد بكرتها قبل لزوح". وكل فتاة حصل لها ذلك تُعدّ بغيّاً، مهما يكن الدافع. لا يهم أن يكون دفعها إلى ذلك هو الحب أو المال أو المتعة، ولا يهم أن يكون ذلك نتيجة الاعتصاف أو جمع بين دوافع مختلفة يتم تحويل البغاء إلى مفهوم أخلاقي أساساً. إن المفهوم الشقي السائد حول العلاقة بين البكارة والبغاء يجعل من كل فتاة "أعطت جسدها كذباً" قبل الزواج "بغياً"، موصومة بالعار، وتستحق الاحتقار والتهجين. هذا لا بد من الإشارة إلى التمييز الذي أصبحت الثقافة الحسنة المغربية تقيمه بين ما تُسميه شخصاً "ببكارة التوافقية" والبكارة "الدسية". تعني هذه الأخيرة تعديماً كل تجربة حسنة قبل "زوح" بها بعدد الكملة أما "البكارة التوافقية"، فتعني أن

الفتاة تعيش تجارب جسدية مسوعة قبل الزواج مع الحفاظ على عشاء بكرتها. وهكذا تبيّن أن المجتمع المغربي بطور نحو ضرب من التسامح الحسني، بمعنى أن "الغي" في المفهوم الأخلاقي هي الفتاة التي فقدت بكرتها أما البغاء لتي يمارس الجنس السطحي أو العموي أو الشرجي، فإنها لا تعتبر "بغياً". هذا توفيق ثقافي واجتماعي حول كونها حافظت على "شرفها" و"شرف" عائلتها. وهو ما يقود بعض الأسر إلى الطبيب بقصد الحصول على "شهادة البكارة" وعلى إشهادها، فذلك هو المهم. إن شهادة البكارة هي شهادة الشرف. أما الافتصاص الشرجي، مثلاً، فذلك إلا لعب ولهو، وممارسة مسموح بها للفتاة من أجل لتوفيق بين اربعة والتحریم الديني. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن بعض الفتيات يمارسن العمل الجنسي بفصل المدارس السطحية والعموية والشرجية فقط، بغية الحفاظ على عشاء البكارة. لكن هذا الصرب من الممارسة الجنسية في إطار العمل الجنسي لا يستمر طويلاً.

نظراً لأهمية عشاء البكارة في تقييم المجتمع للفتاة، وفي نظرة إلى ذاتها، يشكل فقدان البكارة حدثاً "تاريخياً" في الضرورة الاجتماعية والنفسية للفتاة؛ به الحدث الذي يقودها إلى تحقير جسدها وذاتها. فعشاء ببكارة ليس مجرد عصور جسدي صامت؛ إنه عصور محمّل برمزية فحرية تجعل منه أساس الصورة لإيجابية عن الذات لدى الفتاة. ويؤدي فقدانها قبل الزواج إلى اعتبار الفتاة سبعة "مفسدة"، "حاسرة"، "مفقودة" من طرف الآخرين، وهي الصورة لمهدمة لتي تستطع الفتاة والتي من خلالها تدرك كل كينونتها الاجتماعية الموصومة. إن "الثقب" الذي تعرض له الفتاة في جسدها يجعل من جسدها جسداً فقد حرمة، جسداً يمكن ولوجه. فبعد البكارة المفقودة ليس "مسكناً" له حرمة يحمي شخصية الفتاة ويصون لها الحرمة. وبما عنه، يصبح هذا الجسد البغدي والمفقود (للمحسنة في انداحية المغربية) جسداً مكروهاً ومعصوماً عنه من طرف عائلته نفسها، جسداً يمكن اعتصافه لأي كان، أينما كان، في كل وقت. إنه جسد عمومي، أشبه بالمراحيض العمومية حيث يتبول فيه كل الرجال حسب تعبير أحد مسجونين في مدينة خبيزة. ويشرح موظفه علياً في وزارة الثقافة قائلة: "شكل عثم"، لا تعرف البغاء كيف يصل بها الأمر إلى الممارسة الحسنة... وبالتالي فإن أول تجربة تكون حاله من كل منعه... إنها

بحره تُستهتت كعمل حيواني. ويكون فقدان البكارة حادثاً غير مقصود نعتة الفتاة شكاً در می. وبعكس ذلك على مثل الجسد ليحتمل منه شيئاً سلبياً... فيسقط ذلك لجسد المستهتت والمحتقر في منطق السوق. إن احتقار الذات عند الفتاة التي فقدت بكرتها يعود إلى أن تصحح بعباءة. وفعلاً، تبين الأبحاث الدولية أن أغلب التعاملات الجنسية بين مراهقين يتغير باصدمات الجنسية، مما بين ٦٠ و ٩٠ في المائة مهن عاتين من الاعتصام في صفوفهن وتؤكد جمعه في ما أكثر أن «قسماً مهماً من العمال لجنسيتين الأهل تعاطوا العمل الجنسي بعد اغتصابهن، من طرف الأب في بعض الحالات».

ما نود التخصيص عليه في نهاية هذه الورقة هو أن العرضية الجنسية - الثقافية التي تجمع من فقدان البكارة عملاً أساسياً في التوجه إلى ممارسة العمل الجنسي عرضية تتحول تدريجياً إلى فرصة نسبية - اجتماعية. ونقصد بذلك أن فقدان البكارة فقدان لرأس المال الأساسي بالنسبة لفتيات لا يمكن سوى ذلك الرأس المال. فعدم الحفاظ عليه من صرف الفتاة لفقرتها يفرود إلى فقدان خطوط الزواج، وبالتالي إلى تحقير الذات. وهذا أمر لم يعد صحيحاً بشكل مطلق بالنسبة لفتيات الطبقات المتوسطة والعليا اللواتي يملكن رساميل أخرى مثل الشهادات أو الأجر أو الاسم العائلي. بالنسبة لهذه الفتاة، لا يشكل فقدان البكارة حدثاً تاريخياً يحدد المصير الاجتماعي للفتاة. على العكس من ذلك، أصبح فقدان البكارة في بعض الحالات تعبيراً عن الحق في حياة جنسية "كريمة" قبل الزواج، وهو أحد حقوق الإنسان.

وعليه، لا يمكن القول إن فقدان البكارة يؤدي في ذاته ولوحدته إلى العمل الجنسي بغض النظر عن الانتماء الاجتماعي. أبعد من ذلك، بالإمكان قلب العلاقة بين فقدان البكارة والعمل الجنسي، بحيث أن "اختيار" العمل الجنسي (بسبب الفقر، بما في ذلك) هو الذي يدفع بالكثير من الفتيات إلى فقدان البكارة. وفعلاً، أظهرت الأبحاث بمدينة الجزائر الانفصاف في إطار العمل الجنسي خدمة جنسية تحسب أحراراً مهمّة. وفي هذا عودة إلى محورية التحديد الاقتصادي للعمل الجنسي وأولويته إزاء العهد الثقافي/ الاجتماعي (فقدان البكارة)، فهل يحتفظ العهد الاقتصادي بأولويته إزاء العهد السياسي أيضاً؟ هل يمكن القول إن الاقتصادي هو الذي يدفع المرأة إلى اختيار العمل الجنسي كساسة عمومية صممه وغير مهيكلّة؟

العمل الجنسي: سياسة عمومية غير مهيكلّة؟

يؤكد البعض أن المغرب يروح تجارياً للجنس بصفة منصحة إلى درجة يسهل معها وبها الحديث عن "اقتصاد بغاء". فالعمل الجنسي باعتباره حلاً سهلاً وسريعاً لمشكلة بطالة الشباب، وبعاءة لفتيات في سوق سخرة اعصرية، وتشجيعاً للاستهلاك في عصر المناطق والقطاعات (سياحة مثلاً)، وجباً للعملة لصعبة، يحرك بلا أدنى شك الاقتصاد الوطني في قطاع الخدمات بالخصوص. وحسب بعض نشطاء حقوق الإنسان الراديكاليين^(١)، فإن الإدارة المغربية بحرية تعدد سياسة الكولونيالية التي كانت تدفع النساء إلى العيش من بيع أجسادهن والمتحيرة بهن. صحيح أن هذه السياسة تجد بعض جذورها في بعض التقاليد المحلية، إذ إن العمل الجنسي لم يكن يعدّ فساداً في بعض المناطق الأمازيغية^(٢)، بل كان مقبولاً اجتماعياً لاعتبارات اقتصادية. ويرجع هذا التسامح الاجتماعي إلى عدم تبني الأخلاق الجنسية الإسلامية بشكل صارم ودقيق، وإلى عدم احترام حق المرأة في الإرث بحيث كانت المرأة تتزوج وتطلق من دون أن يؤثر ذلك على بنية الملكية ولعيرت. تشير الباحثة الفرنسية تيلون Tillion، كانت المرأة تنقل بين الرجال (زواج/ طلاق روح...) من دون أن تنقل معها أملاكها لأنها لم تكن تملك أصلاً، وفي ذلك حرق واضح ومباشر لتعاليم الإسلام. بناء عليه، لا يمكن الفصل عن العمل الجنسي في تلك المناطق لأن زواله سيسبب لا محالة أزمة اقتصادية، خصوصاً وأن الإباحة الجنسية عدت مقولة ثقافية رعم منذ أسامها (اقتصادي لفسادي) عدم تورث المرأة) بفضل تعميم مدونة الأحوال الشخصية (ثم مدونة الأسرة يوم) في تلك المناطق، تستمر الإباحة الجنسية مع ظهور عمل اقتصادي جديد يتمثل

(١) في استجاباتهم، انظر بحثنا الميداني الجنس والسياسة في المغرب، مرجع مدكو

(٢) Tighen Bakker «A Permissive Zone for Prostitution in the Middle Atlas of Morocco», *Ethnology*, 3, 2004

في كون مصادره لأقصى حد من أفقر مناطق المغرب اليوم. في هذا السياق، من سوء مصفاه عمل جنسي في المنطقة نفسها نظراً لعبات ثقافي للرقابة لاحتوائه، ويمارسه أيضاً في مناطق أخرى من المغرب، في المدن، وبخاصة في مكناس، أكثر مدينة قريبة من المنطقة. بهذا الشكل، تساهم الهممة الجنسية في إعالة أسرته. في هذه المنطقة، لم تكن وقوع الفتاة في العمل الجنسي يتحور إلى مصير نهائي لا رجعة منه، بل كان بإمكان العاملة الجنسية أن تتزوج وأن تؤسس أسرة محترمة وأن تعيش حياة شريفة من منظور الجماعة.

أمام هذا الاقتصاد الجنسي الترقيعي، المحلي، لا يمكن للإدارة إلا أن تكون متسامحة، لأن ذلك في مصلحتها (على الأمد القصير). تتقبل الإدارة العمل الجنسي لأن الناس يدرون أمرهم من دون انتظار شيء منها. فالتناس يواجهون البطالة والفقر بهذا الشكل لأن السلطات العمومية لا تقترح عليهم شيئاً آخر. من جهة أخرى، تتواءم الإدارة مع السكان في اختيار "حل" العمل الجنسي عوض "حل" "الأسلمة" لثديته" ولحجاب. ونقصد بالأسلمة الثانية تلك التشنج المضادة باسم إسلام فضالي والتي توظف الإسلام من أجل نقد الدولة ومن أجل الوصول إلى السلطة السياسية. "البعد عوض الحجاب" أو "البعد أفضل من الحجاب" هو الشعار الحقيقي للإدارة، لكنه شعار لا يمكن الجهر به نظراً لأن الإسلام دين الدولة. أصبح هذا الموقف ساري السبقول و"ضرورياً" ابتداء من الثمانينيات من القرن العشرين نظراً ببرامج إعادة الهيكلة التي فرضت على المغرب من طرف الجهات الدولية المسؤولة، وهو قد تدرجياً إلى تراجع السياسات الاجتماعية العمومية وإلى التشف فيها. لا يمكن فهم تصحيم العمل الجنسي وانتقاله إلى العلنية غير القانونية إلا في هذا الإطار تسمح السلطات لعمومية سرية عملية الجنس حتى يسوق في قطاع الخدمات المنتجة للدخل، تكن من دون أن يبيحه قانونياً. إنه تناقض سوي يجد مصفه في ضرورة حثرم ضرورتين ضرورة السماح بأي شغل لشباب عاطل، وضرورة الاحتفاء بمتحرير الإسلاميين للجنس غير الرواجي (في فصول القانون الجنائي "لوصعي"، وكما سنبغ القول، تمثل هذه الطريقة في محاربة البطالة وبقدر وإقصاء مصاف في محاربة المد الأصولي أيضاً. فالسماح الدولاني مع العمل الجنسي رساله ممدوح إلى السكان حتى يسامحوا بدورهم معه، وحتى يلجأوا إليه

عند الاقتضاء والضرورة. صحيح أن مثل هذا الموقف يعزى موقف الإسلاميين لأنه يمكنهم من اتهام الدولة بتنظيم العمل الجنسي وتنظيمه وبقوته، لكن الدولة تعمل من جهتها بالتمسك بالفقه الذي يرى أن "الضرورة تبيح المحظورات" فحسب بعض الفقهاء. أمام الاختيار بين الموت جوعاً والبقاء من أجل تجنب الموت جوعاً، على المرأة أن تختار البقاء إذ هو محظور أقل صراحة من الموت جوعاً. من إسلام الدولة المغربية يعمل هنا بـ "المصلحة المرسله"، فهو إسلام عملي ويعني يتكيف مع واقع العصر، مع واقع التحالف والتمسك المذكور أعلاه يتعرض صعب مع شدة الإسلاميين الذين يرون أنه لا تسامح مع المحرمات ولا تكيف مع سلوكيات تنافي مع "ثوابت" الإسلام، فكل ما يتنافى مع الإسلام يتنافى مع الأخلاق في نظرهم. خلافاً للإسلاميين، ترى الدولة المغربية الإسلامية أن التسامح سياسة واقعية لأن انتشار العمل الجنسي على نطاق واسع يمكن من اكتساب لقمة عيش (وأكثر من ذلك بكثير في حالات غير قليلة)، وبالتالي من امتصاص العصب الاجتماعي ومن تأجيل الانفجار وهذه وظيفة سياسية واضحة.

طبعاً، تتدخل الإدارة في قمع وتحريم العمل الجنسي من حين لآخر، وذلك حسب الظروف والملاسات، وحسب مستوى الفاعلين في الحقل وطبيعة علاقتهم بالسلطة. فصرامة القانون الجنائي واضحة تجاه العمل الجنسي، لكن تطبيقه يشكل صام وواضح لا يتم بشكل آلي على الكل، نظراً لاعتبارات اقتصادية وسياسية في نهاية التحليل. فالحملات ضد العمل الجنسي حملات ذات وطائف متعددة، منها الضغط على الفاعلين في الحقل من أجل إقترانهم أكثر، ومنها لتذكير بأن لسلطات تضبط الأمور وأنه بإمكانها أن تتدخل متى شاءت، ومنها التعهد بمحاربة الفساد بقصد تمديد ادعاءات الإسلاميين وانتهاماتهم... كل هذه الودائف تبين أن العمل الجنسي دوراً سياسياً في استقرار النظام واستمراره. فالأولوية للمصلحة على حساب أخلاق إسلامية لا تزال مطبوعة بما هو قبل - نيوليبرالي، بل بما هو قبل - رأسمالي. فذلك الأخلاق لم تستفد من إصلاح ديني ولم تتطور معه، ببساطة لأن ذلك الإصلاح لم يقع بعد.

سياسة جنسية غير مهيكلية

"بعد عوصي حجاب" شعار سموع على صعيد ليرة الممارسات الجنسية و"بعد شعار" سبق كد قد شخصه فيما سو^(١)، وهو شعار بسحب على فترة مسدود وسموع من العرب حاصي "دعه سكح، دعه يشط" شعار غير مهيكل بدو سنة المدو من أجل محاربه التيسير اليساري الثوري لأن التيسير في ذلك عثرة سم يكن يعني في هذه حصار سوى الاحترار اليساري الثوري. معاد أطروحتنا هذه أن سموعات عمومية، سموراء مع الاحترار اليساري، كانت تشجع الشباب على مجلس لثبه عن سياسة وشكليه من التعويض عن القمع المتعدد الذي كان يعني منه في حياته اليومية. "دعه سكح، دعه يشط" ما دام يقبل النظام (سياسياً) وما دام لا يقبل لظلم (سياسياً). إنه الشعار الجنسي المكثف والمطبق في الوقت ذاته، ولدي لم يكن يشجع على ممارسة العمل الجنسي ضد البطالة والمقر قدر ما كان يقدم المجلس كمنقذ ضد القمع السياسي السائد آنذاك، في انسيات من القرن الماضي، كانت لسلطات العمومية تعرف العمل السياسي كمعارضة للحكم، بانصرورة، أحداث، كان الالتزام السياسي اليساري المعارض، الثوري منه على وجه الخصوص، "شراً مطلقاً" بالنسبة للحكم^(٢). وفعلاً، ذهب بعض السياسيين الذين استجوساهم عام ٢٠٠٢ إلى أن الحكم لم يكن له سوى سلاح الجنس كديل محذر يشي الشباب عن سياسة من جهة ويتيح امكانية التصريح والسب من جهة ثانية فنقمع سياسي كان قد وصل إلى درجة قصوى خلت شعوراً بالمحر، وهو ما أدى إلى الارتداء في شط جنسي - ملجأ يمكن من التصريح ويشكل تعويضاً عن الحرمان في كل أشكاله، وعلى رأسه حرمان سياسي لكن النظام السياسي لم يسمح إلا بمجلس عملي غير مشروع نشر في كالأوساط الاجتماعية، وأخذ تفريجاً شكل سموع جنسي إلى حد الكحول ومحدرات، المجموعة أيضاً، استعمل المجلس من طرف لظلم كسياسة شدة قصد نصنع السياسي. فمالكو الكثير من الحانات

(١) عبد سموع شامي، الفقيه السوسيولوجية، انداد النساء، طبع، الشرق، ١٩٨٩،

ص ٤

(٢) عبد سموع شامي، السك والسياسة، الاتحاد الاشتراكي، عدد ٩ أيار/ماي ٢٠٠٢

والمرافق ودور العمل الجنسي أناس قريبون من سموع ومحمول من طرفها (مفسر علاوات وإثارات). بالإضافة إلى هدف النصع السياسي، سموع شارة جنسي غير المشروع لدفع الناس إلى بحث كل محاربة مع السلطة لأن الإنسان الذي يعرف في قرارة نفسه أن له نشاطاً جنسياً غير مشروع لا يحرق على ممارسات سياسية معارضة. هكذا يعدو النشاط الجنسي "المسموح به" عملياً غير المسموح به قانونياً سلاحاً في يد السلطة لتحكم في مصائر الناس وشموسهم وصعظ عبيهم فحين سمح السلطة بحرية جنسية غير مشروعة - وفي ذلك تدفع لأنه لا حرية بدون مشروعية (وهو تدافع مؤسس للظلم) - تحصل السلطة على ورقة صعظ تمكنها من المراقبة والتحكم في حياة الأفراد - الرعب

إلى جانب الربح 'السياسي'، حدث ربح ماني مباشر يحصل عليه المستفيدون من ضحايا الحرية الجنسية غير المشروعة. فالكثير من النساء غير المشروحات، العاملات الجسديات وغير العاملات، يتخلص من حملهن عبر المرحوب فيه بطريقة سرية غير شرعية (لأن الإجهاض ممنوع قانوناً)، مما يعني أنهن يزدن ثمناً عالياً لعيادات خاصة. فحسب مجلة لو جرنال، فإن متوسط كلفة الإجهاض هو ١٥٠ دولاراً تقريباً، وهذا يعني حسب المجلة أن ثلث مداخيل بعض أصداء التوليد يأتي من عمليات الإجهاض، الشيء الذي يدل على أن وتيرة الإجهاضات وتيرة مرتفعة. طعماً، لا تخفي هذه الإجهاضات عن أمين السلطة، لكنها تعض الطرف ولا تتدخل إلا إذا وقعت وفيات أو أرادت تصفية حساب مع طيب أو عبادة.

من جهة أخرى، تنبغي الإشارة إلى أن ارتفاع وتيرة الإجهاض غير مشروع يدل على غياب تربية جنسية رغم البيع الحر لوسائل مع الحمل في الصيدليات. صحيح أن بيع تلك الوسائل يستلزم التوفر على وصفة طبية، وهي الوصفة التي لا تُعطى قانونياً إلا للنساء المتزوجات، لكن البيع في الصيدليات يتم من دون وصفة. فالصيدلي ومساعدوه لا تهمهم الشرعية أو صحة المواصفة بقدر ما يهتمهم لبيع الأقصى والمدخول الأقصى. وقد حصل خلال مقابلات امتدانية على معومات تعد بأن الإجهاض لا يتم فقط في العيادات الخاصة، بل أيضاً في بعض المستشفيات العمومية بفصل إرشاء بعض الأطباء والمرصين. ويساهم بعض لأصداء في خضاع العمومي، وإن على نحو أقل بالمقارنة مع أطباء القطاع الخاص، في عمده حري

وهي بحدده عشاء بكثرة ثقافة بعد الاقتصاد في علاقه جسدية قبل - رواجيه. فكثير من نصيب بسعين من حلال دنت إلى إثبات عذريتهن ليلة الرفاف، وكثيراً ما تنجح عمنيه وسطي حصة على العربس. هذا، يرعم الأطباء أنهم يقومون بتلك العملية من أجل إبعاد عدة من العذر ومن أجل تجنب عائلتها مشاكل اجتماعية. والواقع أن لوثك الأصء يحفون عذاباً لا يستهان بها (إذ تصل أجرة العملية إلى ٦٠٠ دولار، ولا تقل عن ١٠٠ دولار)، وهم لا يعون أنهم يساهمون في بناء حياة زوجية مبنية على العش وفي إعداد إنتاج أخلاق أبوية تتحكم في جنسانه الفتاة وتضرب حقها في اجس كأحد حقوق الإنسان الأساسية (كما هي متعارف عليها عالمياً).

وضح أن اتساع العملي مع الإجهاض ومع بيع وسائل منع الحمل ومع إعادة عشاء المكاراة هو من المؤشرات على وجود سياسة جنسية إباحية غير مهيكلية. ويصعب أن تصبح مهيكلية بالنظر إلى تعارضها مع القانون الجنائي المغربي الممدد بمفه المائكي (ولشريعة). في الوضعية الراهنة، ضروري أن نطل السياسة الجنسية غير مهيكلية لأسباب عملية إباحية permissive، ولأنها تعود على السلطة بالربح (المتعدد لأشكال) لأنها إباحية بالضغط. ثم إن الليبرالية الجنسية الدولية غير المعدنة تسمح بحل عملي بكل المشاكل الناجمة عن جنسانية غير المتزوجات بالاشريعة. ولوقع أن هدف السلطة هنا ليس هو السماح العملي للمرأة بجنسانية محررة ومبدورة بقدر ما هو الدفع بالمرأة إلى استهلاك الخدمات الطبية وسخيرات الصيدلانية من جهة، وإلى الدخول في حفل التضع الجنسي من جهة ثانية. من أجل هذه الاعتبارات، تتعدى السلطة عن "المساعدة" الطبية المقدمة إلى الجنسية غير الشرعية لأن هذه الجنسية تحافظ على مصالح وتحقق أخرى، سياسية واقتصادية واجتماعية، لماعلين اجتماعيين عدة : السلطة، النساء غير لمتزوجات، الأسر، مستهلكو الجنس غير الزوجي، شركات العمل الجنسي، مهيو نصحة

ب تسامح سمسات العملي مع الجنسية غير الرواجيه، خصوصاً العناية منها، أوضح عند تحليل سمكات المؤسسات الساهرة على المرافقة. كثير من المؤشرات يس أن سمك المؤسسات تنفي "تعليمات" تعطل تطبيق القانون، خصوصاً عندما سعنق لأمر بعمل احسبي "الرائقي"، الحاصي بعلية القوم أو بالباح الاحانس،

وعلى رأسهم أولئك الذين سحدرون من الدول لعسة بصدقه، مصادقه مروض والمساعدات. فالأماكن الراقية بشكل عام لا تحصص للمرافقه ولا بمنزعه، سوء تعليمات خاصه أو بدون تعليمات، لأن الساهرين على المرفقة وسمسة يعرفون حدودهم حق المعرفة ولأنهم أنفسهم يستفيدون مباشرة من الجنسية غير شرعية، جسياً ومالياً. فالرخصة، ولو كانت صغيرة، توقف الملاحقة والتجريم، وكثيراً ما تكون حملات التطهير مناسبة لانسار المرصين

ويعترف مسؤول في إدارة المراقبة قائلاً^(١): «كننا مسؤولون عن انتشار الفساد... وعلى كل حال، لا يمكننا القضاء عليه كلاً. ينبغي فقط تسييجه في حدود معينة». في نفس الإطار، اعتبرت متصلة من اللجنة المركزية في حزب "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" أن تسامح السلطات ونواظورها لا يحيل إلى سياسة جنسية ضمنية أو سرية بقدر ما يؤثر على فوضى جنسية معقدة، وهي لفوضى التي لا يمكن أن تحلل من منظور استراتيجي. بتعبير آخر، إنها فوضى وليست سياسة أو استراتيجية. إنها فوضى ناجمة عن تدبير أعمى لحقل الجنس، أو بتعبير أدق، عن عدم تدبير. ويسير ماضل آخر من شبيهة حزب تقدم والاشتراكية في نفس الاتجاه قائلاً: «يصعب القول بوجود أساس يديرون حيوط النعمة... لا يمكن لفوضى الجنسية أن تكون محظوظة... لا وجود لرؤية... ففي أشياء أقل تعقيداً من الجنس لا نتوقف في الحصول على سياسة واضحة، وكم بالأحرى في الجنس، ذلك لحقل الحساس والمعقد...».

تطور الشبكات

في نفس الاتجاه، نذهب بولمادية من حرب الاستغلال إلى أن شبكات مبدورة تستغل بؤس الفتيات والمراهقين والشباب تشجيع عمل احسبي وتجارة اشتر. ويؤكد المسؤول الذي صفت الإشارة إليه أن «مدروب بعد، يحفون شبكات ثم تلح بعد تنظيمياً محكماً، لكنها عملية. فالسمة للبعض، أصبح الجنس عملاً مربحاً business، سوقاً، وذلك بنواظور مع بعض الإدارات». في المدن السباحة مثل

(١) أخيراً مع معابله عام ٢٠٠٠ في فلس في إطار بحثنا الجنس والسياسة في المغرب، بدعم من صندوق الأمم المتحدة للسكان

مر كثر وأعددير، سكن سحمع عى أن السلطات نعصر الطرف عن العمل الحسسى، نعري مه وسملي على حد سواء، وعلى أن الحالات المعجزة ما هي، لا احرة، تظهر من حل الجليد، فالسلطات لا تريد تجريم كل الحالات رغم عسها به، إلا (سعاء) يحلب العملة الصعبة.. ولا تفكر إلا في أن تكون أحسن من تونس كسند سياحي.. لا وجود لأطير الشيايب... الدولة لا يهملها الأمر... به عدم المسؤولية، إنه الجن عندما نترك السواح يستعلون جسياً فهر شباس... يسر ذلك موحها أو يردى، رب الدولة لا تسالي فقط، وتكمم اللامبالاة في تسهيل مأمورية لهودين والشبكات التي تتاجر في الجنس وبه.

وتذهب اعترفت مدير الوكالة المتهم^(١) في تصديرعاملات الجنسيات إلى الدولة (ب...) في نفس الاتجاه، فهو يصرح بأنه أشأ شركة فقط لتكون يافعة ثقافية هبة تعطي تهجير لفتيات مغربيات من أجل الفداء في دول الخليج، وقد أكد أنه كان يصدر عشر فتيات في الشهر بفصل إرشاء موظفين في مختلف الإدارات والقنصليات ووكالات لأسفار وشركات الطيران. واعترف بأن هذا النشاط يضمن له مدخولاً مريحاً رغم الإتوات التي لا تتوقف، إنها شبكة من بين الشبكات، ومعظم الشبكات لم يفكك.

وتتموضع هذه الشبكات بشكل "طبيعي" في استراتيجية التسمية التي اعتمدها المغرب، وللمبنة أيب على قروض دولية تشجع صناعات السياحة والترفيه. وهذا ما يؤكد أحد لصحافيين قنلاً، "من بين أشكال السياحة، التي عرت بلادنا، السياحة لجنسية بحيث أن عدداً كبيراً من السواح العرب والأوروبيين يأتون إلى المغرب للاستفادة من سوق السعد في كل أشكاله، والمهاجر في معظم المدن المغربية، من هذ يتخلق لاطبع بأن تسويق صورة المغرب، من أجل جلب أكبر عدد من السواح، يسمح بتعصي عن خرق القانون والتسامح مع كل الانحرافات الأخلاقية^(٢)."

ولا يتردد بعض موصفي الإدارة بتسليع الجنس بأنفسهم، مستعئين في ذلك

سلطانهم واصبراتهم. وخير مثال على ذلك عميد الشرطة الحاج ثاب^(٣)، ذلك الموظف الذي استمر الرأي العام عام ١٩٩٣، فرغم حجة إلى ست الله لحره، به يكف الحاج ثاب باعتصاب فتيات وساء متزوجات^(٤)، وربما مجور ذلك قصور بكاميرا حصة "عشقائه" المكروهات عاريات في أوصع محبة بالشعب، وحدث بقصه المتاجرة تلك الأفلام في سوق البورنوغرافيا الدولية. وطعاً، عدت عيه ثاب التجارة بأرباح خيالية. وقد سم ححر ١١٨ كسيت في مرله، وقر ثاب ثناء محكمته أن الكاسيت رقم ١١٨ تتضمن صوراً لموظفين معربة كدر في أوصع بورنوغرافيه، بمجرد تصريحه هذا، احتفت تلك الكاسيت مباشرة من مكتب المحاكمة، وهو ما يدل على رغبة في عدم إحراج الموظفين بمعيين. أبعه من ذلك، ييش ذلك الاختفاء/الإخفاء أن هناك إرادة سياسية في تقديم قضية ثابت كقضية فساد أخلاقي، فردية ومعزولة، في حين أن القضية تبين بما لا يدع مجالاً للشك أنها تتعلق بفساد بنيوي في النظام. إن مسؤولية الدولة قائمة هنا وقد تم دمسها بفصل الحكم بالإعدام على ثاب ويعصل التسريع في تنفيذ الحكم.

لكن يجب الاعتراف أيضاً بأن أجهزة الدولة تجد نفسها متجدرة وعاحرة أمام تصحيم العمل الحسسى وتلويله. إن الفوائد أصبحت معولسة^(٥)، مخترقة لحدود الوطنية ولا يستطيع الإسلام المغربي، ككل الإسلامات الوطنية/الدولية الأخرى، أن يقاوم التسليع الحسسى للأجساد بين الدول الإسلامية فيما بينها، وكم بالأحرى أن يعمل شيئاً ضد تسليع أجساد المسلمات والمسلمين من طرف وصالح لرأسمال إن السوق أقوى من الإسلام.

(١) Don Conway Long «Sexism and Rape Culture in Moroccan Social Discourse», *The Journal of Men's Studies* 122 2002

(٢) *International Herald Tribune*, March 16, 1993, p. 2

(٣) Richard Pounon «Présentation, crime organisé et marchandisation», op. cit

في سوق السعدية معشر به أعلاه

٢ عبد الله بن موسى : فتحي عشره مليون مئتح والساحة الحسنة، رسالة الأمة، ٤ - ٥ كانون الثاني ٢٠٠٥

العمل الجنسي الرجالي (*)

- هل يمكن الحديث عن عمال جنسيين، مقابل وجود العاملات الجنسيات؟
نعم هذا أمر ثابت وواضح، هناك وجود للعمال الجنسيين بالمغرب، والدراسات التي أجريت حول الموضوع تترد أن العمل الجنسي الرجالي يتم طبعاً لأسباب مادية محضة. إلى جانب العمال الجنسيين، هناك مثليون يغطون مثليتهم حيث يعملون جنسياً. فالمجتمع المغربي أصبح يتجه إلى حد ما أن يمارس الرجل لمواطئ مقابل من أجل لقمة العيش، لكنه لا يقلل أن يتم ذلك من أجل اللذة، فهذا أمر مرفوض.

- وبالنسبة لوجود عمال جنسيين في علاقاتهم مع نساء، أي أن النساء هن اللواتي يؤذين ثمن اللذة للرجال؟

هذا موجود حسب بعض التحقيقات الصحفية المغربية، وهي قليلة... ولا توجد دراسات سوسيولوجية في الموضوع. من جهة، هناك السياحة الجنسية بمعنى أن نساء أوروبيات وأمريكيات يأتين إلى المغرب من أجل اقتناص متع جنسية مقابل مال... من جهة أخرى، هناك نساء مغربيات عنيات بصطادون الشباب بقصد المتعة الجنسية مقابل المال... وقد بدأ بعض الشباب يحترفون هذه المهنة، مهنة العامل الجنسي، بشكل منظم، تماماً كما تعمل القتيات. إنه حل صد بطاقة هيكلية، وطريق للربح السهل والسريع.

- إذن، يمكن الحديث عن دعارة رجالية؟

شخصياً، أفضل ألا أستعمل كلمة "دعارة"، لأنها كما سبق أن قلت مراراً كلمة أخلاقية يحفي بعصلها المجتمع بفاقه... وبصفتي عالم اجتماع، أفضل استعمال كلمة "العمل الجنسي" كمفهوم محايد.

* من مصادره: حبيب مع الأسبوعية الحديثة في ١٤ سبتمبر/أكتوبر ٢٠٠٧.

- بالنسبة لدراساتك للسياحة الجنسية، ووجود علاقات حسية مدفوعة بالأجر من طرف نساء، أيعني ذلك تغيراً في تمثيلات الرجل المغربي حول جسده؟

طبعاً هناك تغير على مستوى تمثيل الرجل لجسده. فمجرد أدلة حسية. أصبح جسد الرجل بدوره منتج متعة جسدية، ورأسه لا يوصف في سوق جسده من أجل تحقيق مكاسب مادية... أصبح ذلك الجسد سعة فيه يسبح واشترى. لكن المجتمع المغربي لم يذكر بعد كلمة "قحة"... وقد لا يوجد ذلك. من جهة أخرى، يقع الشاب في فخ المردودية الجنسية القصوى. فعلى العمل الجنسي أن يصب دكره عند الطلب، وهذا شيء يخلق الفلق لديه، بمعنى أن لقمة العيش تعدو مرتبطة بالمحولة عبر المشروطة... ومن هنا استعمال المشططات الجنسية والمحددات...

- هل يمكن الاستكانة للأسباب الاقتصادية والاجتماعية فقط من أجل تبرير هذه الظاهرة، أم أن هناك تأثيراً لقيم غريبة على المجتمع المغربي، عبر وسائل الإعلام والاتصال؟

أعتقد أن العامل الاقتصادي محدد رئيسي في اختيار العمل الجنسي في صفوف الرجال... ولا داعي للنشر وراء تقليد الغرب... طبعاً، المجتمع المغربي أكثر بفتحاً على الغرب بالمقارنة مع المجتمعات العربية الأخرى، لكن ورد هذا الانفتاح أقل بكثير من ورد العامل الاقتصادي في دفع الشباب المغاربة إلى العمل الجنسي. أعتقد أن البطالة والفقر هما اللذان يدفعان الرجل إلى ممارسة الجنس مقابل المال، وهذا ما يقع مع السانحات الأخويات ومع التوزيعات المغربية. إن البحث عن المال مباشرة هو المحرك الرئيسي.. وقد أظهرت في كتابي الشباب، السيدات والجنس الصادر عام ٢٠٠٠ أن بحث الشباب المغربي عن سائحة لأحسة أو عن لمعربة المقيمة في المغرب يعبر عن رغبة في الهجرة لأسباب اقتصادية محضة. وهذا مع أنصاً للجسد. في الماضي كان الشاب المغربي يهتم بهجرة إلى المغرب من أجل اقتناص المتعة الجنسية. الآن، شاهد العكس بمعنى أن الشاب يبحث عن لمتعة الجنسية وسيلة للهجرة... ليس ذلك عملاً حسيماً، لكنه سلوك يجتمع الحس لعائات غير جسد. وفي بعض الحالات، يتحول البحث عن الهجرة بفضل حسي إلى بداية الوقوع في العمل الجنسي.

- أريد أن أطلب رأيك فيما إذا كان الرجل يعتبر هذا الأمر شيئاً عادياً يمكن ممارسته أم لا ؟

هذه عادات وقسم وتقاسم تراث يحترق كل المجتمعات جعل من العمل الجنسي عملاً خاصاً للمرأة. في ذكره لإساسة المطبوعة بالأبوية، الرجل هو الذي يشري سمعة اجنسية من حراً. أما قبل الصورة، أي أن تشري المرأة من الرجل معه في حصة معينة مدس آخر. فهو أمر جديد حتى في المجتمعات العربية ذاتها. هذا قبل العلاقات الأبوية التقليدية، هذه صدمة. وفي المغرب مؤكداً أن الصدمة ستكون أقوى وأشد. وبطبيعة الحال، فإن لكل شيء بداية، وأنا لا أستغرب أن تحدث مثل هذه الأشياء في مجتمع امعربي.

- في نفس السياق، قلت بأنك لا تستغرب حدوث مثل هذه الظواهر في المغرب، لماذا؟ رغم أن المجتمع المغربي هو مجتمع محافظ بطبعه؟

يسر مجتمع طبع... صحيح أنه يتسم بنزعة محافظة تقليدية، لكنه وفي الوقت ذاته مجتمع عربي - أماريعي يتميز بليبرالية جنسية واضحة... وهنا يجب التمييز بين لتحرر لجنسي وليبرالية. لا أعتقد أن إقدام بعض البورجوازيات على شراء الجنس دليل على تحررهن الجنسي، كما أن الرجال الذين يلجأون إلى العاملات الجنسيات ليسوا متحررين جنسياً. إن العمل الجنسي الذكوري مظهر جديد للأبوية، إنها أبوية مقنونة يصل لدخل اجنسي داخلها مستلباً، سواء كان زبوناً أو عاملاً جنسياً... ولدعم لجنسي، مثله في ذلك مثل العاملة الجنسية، يشعر بدون شك بالإنتم وتشايب الضمير، وهذا ما يدل على أن العمل الجنسي عمل ليبرالي لا تحرر فيه، ولا حرية فيه.

- إذن، هل يمكننا التحدث عن تحول المغرب إلى "جنة جنسية" لطالبي السياحة الجنسية؟

ماذا تعني بجنة اجنسية؟ إذا كان المقصود بها أن العلاقات الجنسية سهلة الحصول وأن شرائها سهل، فهذا المعنى المغرب فعلاً "جنة جنسية"... يكفي أن نؤثر لإسار على بعض النماذج على مسارة، على شقة، وهي وسائل الإغراء في معرب، لكي يتحول المعرب إلى "جنة جنسية". في العمق، هل المقصود بالوجه

الجنسية وفرة وسهولة النساء والشباب بالنسبة لمرحلي؟ ولا بالنسبة للمرأة؟ أم أن المقصود بالوجه الجنسية السعادة الجنسية؟ هل يحتمل الترويج الجنسي سعاده الجنسية مع العامل الجنسي؟

- أنا قصدت توفر المتع الجنسية بكل أشكالها؟

بهذا المعنى، المغرب جنة جنسية في شكل سوق، فيها عرض وطلب... لذلك، لا أستطيع شخصياً استعمال مفهوم الجنة بصفتي عالم اجتماع، به سن مفهومًا موسيولوجياً... إنها كلمة لها دلالات دينية، أبوية وذكورية على وجه الخصوص... الجنة تعني أولاً وفرة الجنس بالنسبة للرجل... أما المغرب، فهو فر الجنس للنساء القادرات على شرائه... إنه جنة سوقية تتميز بالاتجاه نحو المساواة بين المرأة والرجل في الجنس المشتري.

- هل يمكن أن نستنتج من كل ما تقدم أن هناك استرخاضاً للجسد المغربي، خصوصاً إذا ربطنا ذلك بظاهرة "الحريك"، أي الهجرة السرية وما تحمله من مخاطر، حرق بعض المعطلين لأنفسهم، دهارة النساء... الخ؟

سبق وأن تحدثت عن تسليع الجسد، وأن الشيء عندما يُسلع لا يتبقى به سوى قيمة التبادل... بعض الاقتصاديين يتحدثون عن اقتصاد أخلاقي، ولا يقصدون به اقتصاداً يحلوا من الرشوة والنصب، إنما يقصدون به وجود بعض الحيرت غير القابضة لأن تُسلع، لا تُباع ولا تُشترى، مثل الجسد والجنس بالضغط... إنها الحيرت المقدسة التي لا تُباع.. الآن، في عصر العروسة، والعروسة هي عروسة برأسمالية، أصبح الجسد بدوره سلعة، رأسمالاً، يُسلع ويبيع ويكترى... نحول إلى أداة نفعل بها ما نشاء، ونحن مستعدون لبيعها لحرقها، لشرائها، كأي شيء مدس... طبعاً فقد الجسد حرمة التقليدية ولم يعد هو الدار الأولى لأن... كان الجسد هو حامي الأنا الأول... هذا انتهى وأصبح الجسد الأداة الأولى التي أعلن بها عن هشاشتي الاقتصادية والاجتماعية... أصبح الجسد درعاً مضاداً، إشارة مفتوحة، ثغراً مروجاً، أي ثقباً ينسرب منه الآخر إلى داخل الأنا...

- ألا يشكل هذا التطور داخل المجتمع المغربي خطراً عليه، أم أنه أمر عادي يحدث في كل المجتمعات ولا يحمل أي ضرر بين ثماياه؟

هذه ظاهرة لا تخص المغرب وحده أو الدول العربية وحدها، بل هي ظاهرة عالمية مشهورة، وهي مصاحب عالمية الرأسمالية. ربما كانت موجودة بأشكال مختلفة في كل مكان، لكنها لا أصبحت ظاهرة عادة أكثر فأكثر، ظاهرة بتقبلها المجتمع العربي بدوه. أم بخصوص الحظر، فأي معنى؟ هذا هو السؤال... ثم كيف نتصور مستقبل المغرب؟ كيف نريده أن يكون؟ يجب أولاً الإجابة عن هذا سؤال، وهو سؤال صعب. وبعد ذلك نرى ما إذا كانت هذه الظاهرة تشكل خطراً أم أنها ظاهرة طبيعية ساهم في تطور المجتمع الحتمي نحو رأسمالية معلومة؟

العمل الجنسي، مجرد غطاء للمثلية الجنسية الرجالية؟(*)

هل تقصد بالشذوذ الجنسي فقط العلاقة التي تجمع بين مثلي الجنس أم أن له مفهوماً واسعاً؟

بالنسبة للتحليل النفسي، الشذوذ الجنسي هو الالتقاء بين عضوين من الجسد لا يمكن أن يؤدي إلى التناسل، كاللقاء بين ذكر وشرح، وبين القم والفرج أو بين القم والذكر. إن اللقاء السوي هو اللقاء بين الذكر والفرج، أي ذلك اللقاء الذي يمكن أن يؤدي إلى التناسل. من هنا يرى أن مفهوم الشذوذ الجنسي يقوم على قبول المتعة التي تخدم التناسل، أما المتع الأخرى، فتُرفض لأنها تفتقر الارتباط بين الجنس والتناسل. وقد ظل هذا التصور سائداً إلى أن ذهبت لمنظمة لعلمية لطب العقلي إلى التحلي عن مفهوم الشذوذ الجنسي، وحدث في أوساط سبعينيات من القرن الماضي. تم التحلي عن مفهوم الشذوذ كمفهوم عملي خصوصاً فيما يتعلق باختيار الشريك الجنسي، وتم تعويضه بمفهوم الميل الجنسي. مهد هذا المفهوم أن الفرد يكون غيري أو مثلي الميل الجنسي، بمعنى أنه يميل إلى شركاء من غير جنسه أو من نفس جنسه، وأن كلا الاختيارين يستجيب لضرورة بيولوجية جنسية في المقام الأول، وأن الاختيار المثلي ليس شاداً ما دام الشاطئ الجنسي تحرر من العدة التناسلية وأصبح خاضعاً بالأساس للغاية المتعة. بالنسبة للحدثة الجنسية، لا مجال لإحصاء الجنس لعامة الناس، وبالتالي فإن كل لهويات وكل الممارسات الجنسية تصبح متساوية من حيث هي قدرة على تحقيق المتعة للفرد. في هذا الإطار، تساوى الهويتان الجسديتان العيرية والمثلية من حيث مبدأ الضرورة البيولوجية ومن حيث الحق في المتعة الجنسية انطلاقاً من حرية الشخص في حيا الممارسات الجنسية التي تناسبه، شريطة أن تكون خالية من العنف. لا بد هنا من الإشارة إلى

(*) من نفس المقالة التي أجريت مع مجلة الأسبوعية الجديدة في ١٤ يونيو، ٢٠٠٧

تسمير من هوية النوعية (رجل/ امرأة) والهوية الحسية التي تصم الهوية البيولوجية (ذكر/ أنثى) ومن جنس جنسي (عربي/ مشي/ مردوح/ مانين - حسي) والممارسات الجنسية هذه تسمير يساعد على فهم الشاب الذي يعاطى اللواط (ممارسات) مثلاً لأسس اقتصادية (عداء) من دور أن يكون له ميل جنسي مثلي. أنصاء، وحدث حركة نسائية متصرفة في الولايات المتحدة في أواسط التسعينات من القرن الماضي درست صاحبيتها السحاق باسم رقص جندي للرجل، ذلك العدو الجندري، ورفضاً للإنجاب الذي يعمل على تكريس تسلط الرجل. إن المثلية لها مثلية بيولوجية، بمعنى أنها لا تقوم على ميل جنسي مثلي نفسي، بل هي ممارسات مثلية تعبر عن موقف سواني نصائي متطرف.

هل اختلفت نظرة المجتمع المغربي لمثلي الجنس أم أنه ما زال يستهجنهم ولا يتقبل ممارساتهم بشكل قاطع؟

بفضل بحث وطني أنجزته عام ٢٠٠٠ حول "الصحة الإنجابية والهوية الرجائية" (لدي شمس عدد من المداين لمعربية، وكان بحثاً كمياً وكيفياً)، استطعت تشخيص خمسة أجوبة عن سؤال التالي: هل مثلي الجنس رجل؟ يعتبر الجواب الأول أن مثلي الجنس رجل بمجرد ذكوريته (حضور القضيب)، أي بغض النظر عن ممارساته الجنسية. ويرى الجواب الثاني أن المفعول به وحده هو الذي يحدد رجولته ويستحق أن يسمى مثلياً، في حين يذهب الجواب الثالث إلى أن المثلي الجنسي، سواء أكان فاعلاً أم مفعولاً به، لا يدخل في حانة الرجل، وتعرف الرجولة هنا كشرف وشهامة. أما الجواب الرابع، فاعتبر أن المثلي لا يمكن وصفه بالرجل وأن وصفه بالمرأة هو قذاف في حق هذه الأخيرة، وعليه فلا بد من برع صفتي الرجولة والأنوثة عنه. وأخيراً، عثر سمع الحامس أن مثلي الجنس حيوان وليس إنساناً، بصلاً من موقف ديني يرى أن الجنس (الذكورة/ الأنوثة) أمانة وضعها الله في الإنسان من أجل مراعاتها والحفاظ عليها. من هنا يتبين أن نظرة المجتمع المغربي لهذه المثلية تطورت بحكم التحديث، وهي نظرة تتغير حسب مؤثرات سوسيولوجية مثل النس ومكان الإقامة والمستوى الدراسي. شعير آخر، يتعد أكثر وأكثر يحدث عن نظرة المجتمع المغربي إلى المثلية كظرة موحدة ومسحمة. أن لأول لسخص من بطرته ثقافة توحد وهم كل المعارف في هوية متعالة على

التاريخ. أن الألوان لمعارضة المجتمع المغربي مقاربه سوسيو وحيه تسير لا خلافات الباتحة عن التقاتلات بين الرجال والنساء، بين نشات وخنوح، من حصريين والفرويين، بين مختلف المهن، بين مختلف مسودات ولعبت ودرجات التأهل كل هذه المؤثرات أصبحت تلعب دوراً في الموقف من المثلية. وأصبحت تدفع إلى التميز بين الانحياز المثلي والهوية المثلية والممارسات المثلية

هل تختلف النظرة إلى مثلي الجنس "النمسي" عن مثلي الجنس "البغي"؟

هذا سؤال مهم يبين التغير الحاصل. حسب المعصيات المتوفرة لدي، وهي قليلة، أعتقد أن التعامل مع العامل الجنسي المثلي يكون أكثر تفهماً ومرونة. لأنه يدرك كعامل جنسي يبحث عن كسب عيشه أكثر مما يدرك كشذو. يقال إنه يضطر إلى عرض جسده بسبب انعدام فرص العمل، وأنه يصحى من أجل إعالة نفسه وأسرته. أما المثلي الذي يمارس مثليته من أجل ضرورة نفسية خلصة، فإنه يعتبر شذو، ومهموم الشذوذ هنا لا يلعب دوراً إيجابياً يساعد على تفهم احتمالية انفسية التي يعاني منها المثلي، بل يظل مصطلحاً أخلاقياً يبرر العنف المتعدد الأشكال المسطر عليه.

لماذا لا يستطيع أغلب مثلي الجنس الكشف عن هويتهم الجنسية أمام محيطهم العائلي والمجتمعي؟

أولاً، بسبب النظرة الاجتماعية الواضمة، وهي النظرة التي ما زالت سائدة رغم كل التحولات. لا ينبغي أن ننسى أيضاً أن المثلية محرمة إسلامياً ومجرمة قانونياً في المغرب. وأعتقد أن الأطباء العقلين وعلماء النفس المعارفة بكل اتجاهاتهم وتخصصاتهم لم يحاولوا حسب علمي تبليغ المجتمع المغربي بالتطورات العلمية الخاصة بالمثلية. من جهة أخرى، لم يعمل المدافعون المعارفة عن حقوق الإنسان على إدراج المثلية في أجندة نضالهم، مع العلم أن هذه القضية مبرجة لأن في أحنده المنظمات التابعة لهيئة الأمم المتحدة. للإشارة، يمكن الآن لكي مثلي الجنس أن يطلب اللجوء في دولة تقرر بالحق في المثلية الجنسية كحق أساسي. من أكبر الكوارث التي كانت تصيب الأسرة المغربية أن تدو علامات المثلية عند تولده. لأن ذلك معناه فشل التنشئة الجنسية. وعليه فإن المرء حين يشعر بموله بمثلية يحاول قدر الإمكان إخفاءها. الكل ما زال في المغرب يعمل على تحسيس المثلي

... من إسناداً موقفاً، وبالتالي، يضطر المثلي إلى ممارسة مبدأ التقيّة. في هذا صدد، أعتقد أن المجتمع المدني في المغرب ما هو مجتمع مدني إلا بالاسم، ما دامت الحركة الاجتماعية المثلية تقابل بالرفض، أي ما دامت مجموعة من الانتظام في صير اجتماعية، تعبير آخر، لا وجود لمجتمع مدني في مجتمع يصع بعض المبول من التعبير عن نفسها في شكل جمعيات سر بها هدف سياسي. نفس الشيء ينطبق على مع بعض لاجدات العسكرية، العلمانية أو اللادينية مثلاً، في كلمة واحدة، أعتقد أن لجمعيات في المغرب، لكن ليس لنا مجتمع مدني.

هل هذا هو السبب الذي يدفعهم إلى تأسيس مواقع إلكترونية؟

معظم مثليي الجنس المغاربة لهم ممارسات مثلية لكن لا يتسبون هوية مثلية من خلال حركة تعرض نفسها في الشارع العام كحركة اجتماعية تهدف إلى إعادة النظر في لأحلاق البطريركية، إن حركة "gay" في أوروبا أو أمريكا تعبر عن المثليين ليس يتهمون هويتهم المثلية والذين توصلوا إلى انتزاع بعض الحقوق المدنية في بعض المجتمعات الغربية. أما في دول، مثل المغرب، فيلجأ المثليون، بسبب انقمع لمتعدد، إلى وسائل تعبير والتقاء تستعمل التقنيات الحديثة، ومن بينها مواقع الإنترنت ورسائل إلكترونية، إنها وسائل تحافظ على السرية والمجهولية من جهة، وتسمح إمكانيات تنظيمية جديدة من جهة ثانية.

هل سيفير صعود حزب إسلامي في المغرب من واقع هؤلاء؟

بالرغم من وصول "حزب العدالة والتنمية" إلى الحكم في تركيا، فإنه لم يرجع إلى اشريعة الإسلامية بقصد تجريم مثلية. للتذكير، لا وجود لقوانين تجرم المثلية في تركيب. فكل علاقات جنسية، تعبيرية والمثلية معاً، مباحة بعد من الثامنة عشرة، بالنسبة لجنسين في المغرب، يختلف الوضع، هناك الفصل ٤٨٩ من قانون الجنايات الذي يحرم المثلية الجنسية، وبالتالي فإن الحزب الإسلامي لن يجد أمامه قانوناً وضعياً يتوجب إلغاؤه من المحتمل أن التصديق على المثليين بالشارع عدم سوف يكون أكثر شدة

لجوء مثليي الجنس إلى تفسير آية قرآنية تبرر شفوئهم، هل هو محاولة لشرعة هويتهم الجنسية؟

بصعب على مثليي الجنس في المجتمعات العربية للإسلامية سي مطلب عممه الجنس، أي الخطأه بإخصاع الجنس لمطلق علمي وتنظيمه وفق قانون وضعي مساواتي يرجع إلى فلسفة حقوق الإنسان. إن الطريق الممنوع من طرف المثليين هو محاولته إعطاء الشرعية للمثلية من الداخل، بدعوى إلى نفس القرني ولاسعداء لاله التي تشير إلى تواجد العلمان في الحق. والحق معده بهده سريخ، أو مثل نعى يشده المجتمع الإسلامي. تعبير آخر، الإسلام هو الطريق إلى الحق، أي إلى الجمع بالعلمان. ما هو محرم في الدنيا مباح في الحق. وبذلك سدد سطر حجة في مصو المثليين؟ لا حاجة للتذكير هنا بوجود آيات قرآنية حرمت الدواط وأشرت إلى العذاب المسلط على قوم لوط، ثم بوجود الحديث الذي يقول بقتل ابوظبي، وبوجود "الاحتجادات" الفقهية حول حكم بوضي (هل حكمه مثل حكم لربي؟) وحول كيفية قتله (الحرق، الإلقاء به من أعلى جبل أو سور، رجمه وعتباره كاربس إن كان محصناً، تبرته إن كان طاهلاً أو راشداً مكرهاً تحت التهديد...)، هذه النصوص المستوحاة للمثلية أقوى من النصوص المستوحاة عن العلمان في الحق، ثم إن مفهوم العلمان لا يشمل العلاقة المثلية بين الراشدين فيما بينهم، وبين نساء فيما بينهم. لا ينبغي أن ننسى هذه الأبعاد من المثلية كحركة اجتماعية حديثة. أعتقد أن إسناد الشرعية على المثلية (وعلى كل العلاقات الجنسية غير لزوجية) من داخل الإسلام عليها أن تطلق من الفصل بين العقيدة والعمل. إن لايمد يطل صحيحاً وسليماً رغم ارتكاب (ما يسمى) الكبيرة في نظر المرحنة، بمعنى أن هذه لفرقة الكلامية لا ترى في مرتكب الكبيرة كافراً (أو فاسقاً مثل لمعترة)، بل تعتبره مؤمناً. الحوار وحدهم كفروا مرتكب الكبيرة، وهذا موقف شديد يحيل إلى جدال كلامي وسياسي معروف في تاريخ الإسلام. يمكن القول ب موقف المرحنة يشكل مصداً كلامياً يؤسس لعلمة المانور من داخل الإسلام، بمعنى أنه بالإمكان من قانون وضعي ينظم الجنسية بدون أن تمس لا بالعقيدة ولا بالهوية الإسلامية لفرد والمجتمع والدولة.

الأمراض المنقولة جنسياً

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب

- إشكالية الأسماء -

تشكل الأمراض المنقولة جنسياً مشكلة صحية عمومية في المغرب لأن تكراريتها لا تفتأ ترتفع من سنة إلى سنة حسب الإحصاءات الرسمية. وقد أشارت آخر إحصاءات وزارة الصحة إلى أن عدد الإصابات الجديدة كل سنة لا يقل عن مائة ألف حالة. هذا مع العلم أن الإصابات الجديدة غير مصرح بها كلها لدى المصالح المختصة لأسباب مختلفة. أول تلك لأسباب أن بعض الأمراض المنقولة جنسياً تغل بدون أعراض *asymptomatique*، خصوصاً عند النساء، مما يؤدي بالمصاب إلى عدم الانتباه إليها وإلى عدم الوعي بأنه ينقلها إلى غيره. وهناك أيضاً التداوي الذاتي. ففي الكثير من الأحيان، يذهب المصاب مباشرة إلى الصيدلية من دون استشارة الطبيب ليقتني الدواء مباشرة، مكتئباً بوصف بعض أعراض إصابته للمعدني أو لأحد مساعديه. واضح هنا أن «صيدني طرف متواطئ» في انتشار التداوي الذاتي، وبالتالي في عدم التصريح بالإصابة للمصالح الإدمبولوجية المختصة بإحصاء الأمراض. وأخيراً، في القطاع الخاص، لا يعمل كل مهني الصحة على التصريح بكل حالات المرض التي كشفوا عنها.

لا شك في أن الأمراض المنقولة جنسياً لها انعكاسات خطيرة على صحة المصاب بها، منها على سبيل المثال العقم أو العجز الجنسي. وهي تؤدي بصاحبها إلى الوصم والعار وإلى التهميش من جانب آخر، يؤثر ارتفاع نسبة الإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً إلى أن «فراش الإيدز» فراش متوفر بحيث أن تكاثر الإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً يعد عامل خطر يسهل الإصابة بالإيدز. من هنا ضرورة مواجهته تلك الأمراض على المستوى العلاجي أولاً وبسرعة ترفع من إقبال وجودة الخدمات الصحية (العمومية بالخصوص). لكن «ما أب «بتح» للأمراض المنقولة جنسياً أصبح إنتاجاً بالجملة في المغرب، لا بد من مقارنة وقائيه أيضاً مع

ولاً على مكين هو من معرفه صححة بطبيعة تلك الأمراض وأنماط انتقالها. و يقع منه لإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً لا نرى إلى الانفتاح الجنسي العملي الذي يسمونه العرب (سواء على صعيد العلاقات ما قبل الزواج أو على صعيد عملي (الجنسي) إلا من منظور أصولي متطرف. على العكس من ذلك تماماً، يسعى المسير تشاركت لأمر من سحرهم الحس ومنعه حارح إطار الزواج، ويتمثلات حادثة عن تلك الأمراض، ويتدني الخدمات الصحية وعدم تعظيمها لحاجات الأمور. ويريد هنا الوقوف ضد أهم التمثلات الثقافية السائدة للأمراض المنقولة جنسياً والتي تدع دوراً مهماً في اتخاذ تدبير غير ملائم لها، ومن ثم في انتشارها. كيف تبني الثقافة المغربية الأمراض المنقولة جنسياً من خلال التسميات المتداولة؟ ومن خلال أنماط انتقالها وأسبابها حسب المنظور العامي؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات هي التي تبين لوضع السياسة الصحية العمومية حاجات السكان (المعرفية) في ميدان الصحة الجنسية.

كيف يتحدث الناس عن هذه الأمراض في الحياة اليومية؟ ماذا يقال عنها؟ ما حدود نقاش حولها؟ المصطلحات المستعملة بصدها؟ في المخيال الاجتماعي لمغربي، ترتبط "الأمراض الزهرية"⁽¹⁾ بجنسانية غير شرعية وشاذة. وبالتالي يعني إقرار الفرد بأنه مصاب بأحد تلك الأمراض اعترافاً بممارسات جنسية محرمة ومموعة. إنها العيب الأكبر؛ إنها الأمراض التي تصيب العورة، أي الأعضاء غير المحتشمة التي ينبغي سترها وحجبها. والواقع أن هذا الحجب ليس لجنسياً فقط، إنه أيضاً حجب غوي بمعنى أن العامة في المغرب لا تطرح تقليدياً موضوع الجنس إلا مع لفقيه للتمييز بين الحرام والحلال أو مع المعالج بمختلف أصنافه.

بالإضافة إلى كون المرض المنقول جنسياً يرتبط في المخيال الشعبي بالجنسانية لسنة (الاشعرية، الشدة)، فإنه يعرض صاحبه للاستهزاء والاستحقاق، خصوصاً في صفوف الرجال فهو يعني أن الرجل سقط في حبال امرأة مريضة، مما يفقده إلى فقدان مروءته وشرفه. ومن ثم، لا أحد يتحدث تلقائياً عن الإصابة بمرض من تلك

الأمراض لأصدقائه أو لعائلته بحثاً عن نصيحة أو عن دواء أو عن مؤسسة و مسائه أكثر تعقيداً بالنسبة للفتاة والنسبة للإسنان المتزوج. صحيح أن الإسلام وثقوب الجاني المغربي بمنعان الفتيان والفئات معاً من كل علاقة جنسية قبل الزواج، إلا أن المجتمع المغربي (ككل مجتمع أبوي ذكوري) يسمح عمداً بتعبير مضمرة عن الجنس قبل الزواج مع التعاملات الجنسية، ونعني إلى حد ما صراحة بالأمراض المذكورة، بل يرى في ذلك دليلاً على محولتهم. على العكس من ذلك، يصعب على الفتاة العرب أن تعلن عن إصابتها بمرض منقول جنسياً لأن في ذلك عترة باقتراف جنسانية سيئة، غير شرعية. من هنا أهمية تسمية تلك الأمراض وتسميتها في التداول اليومي. وهذا تعمل التسمية الرئيسية (= البرد) على تضييق الأصل لجنسي للأمراض المنقولة جنسياً. وهي تسمية تلعب في الوقت ذاته دور النظرية لتفسيرية التي لا ترجع الإصابة إلى جرثومة (أو فيروس) انتقلت عبر الجماع، وإنما إلى البرد، أي إلى ظاهرة طبيعية تصيب الإنسان رغم استقامته الأخلاقية. مفاد هذه النظرية، بقصد الحفاظ على التوازن الاجتماعي، أن الإصابة بالبرد هي المسؤولية عن كل أنواع السيلان التي تصيب الفرج والذكر، وعن كل الأعراض الأخرى المرتبطة بهذه الأمراض مثل الحبوب أو الحك أو الجرح أو التورم... ومن المعتقدات أن البرد يمكن أن يُحرّث من دون علم صاحبه وأن يظل دائماً في الجسم لسنين طويلة، ثم يستفيق ليتحول إلى مرض. تبعاً لهذا المنطق، يمكن بلغة العرب، في حالة إصابتها، أن تدعي أنها اختبرت البرد في فرجها أو رحمها وأنه ستفاقم من يومه. تقول عاملة حسيبة في هذا الصدد: «الرحم مثل وعاء بمقدوره الاحتفاظ بالبرد أو بالمسي لمدة طويلة. إنه متانة غريبة.. ثداء يتطور المرض في الرحم بشكل تدريجي، ويظل محصياً...». وتذكر هذه الآية بنظرية "الطفل الراقص" الذي يبرر استمرار الحمل لسنين طويلة، وهي النظرية التي دعمها الفقهاء الكبار وضعوا المذاهب، والتي استعملها المجتمع المغربي لتبرير الحمل غير الشرعي. وفي لكثير من الحالات، يلجأ الطبيب نفسه إلى نظرية البرد حفاظاً على ثورن الأسرة واستمرارها.

أثناء سرد أسماء مختلف الأمراض المنقولة جنسياً، لا يفتأ (إسنان مغربي) "العادي" يردد عبارة "الله يعجبا..." ونؤشر هذه العبارة لوجوده على عدم علمه

(1) وهي من كلمة عربية معبرة *maladies vénériennes*، التي تربط تلك الأمراض بالزهراء *Vénus*، إلهة الحب، بحسب ما يروى عن برونات وهو ما يعني أن العرب تبتو من دون وعي من خلال هذه الترجمة لأنه يعبره لا منظورية بربانية.

حصل نصحه، بمعنى أن الممرض لا يزال تدرك كعقاب بسطة الله على عبده بمصدا حسره بعباده وصره. إلى جانب هذا الخوف من الله ومن الممرض العقابي، يتحلى بوصوح أن لمعرفة شكل عدم لا يعرفون الكثير عن تلك الأمراض. وهذه بصريحه بعض مسخوئين بهذا الصدد

« لا أعرف سوى اسم السيد » (فلاح)،

« لا أعرف بدقة، لا أذكر اسم ذلك الممرض، المهم أن هناك ميلاناً » (طالب)،

« لا أعرف بالضبط اسم الممرض إنها حبة فوق النصيب » (عامل).

« لا أعرف بعض التسميات. ليست لدي فكرة عن الأمر... أمراض النساء معروفة، أما أمراض الرجال، فلا أعرف » (تاجر).

أثناء هذه المقاربة الأولية من طرف السكان، غالباً ما يتم الوقوف عند أحد الأعراض من دون ربطه بمرض معين، ونادراً ما يتجاوز المبحوث ذكر أكثر من ثلاثة أمراض منقولة جنسياً. والأمراض التي تكرر ذكرها بشكل ملحوظ هي "البرد"، لسفليس siphylis والسيدا (الإيدز). وهناك بعض الأفراد الذين أفروا أن السيدا هو الممرض الوحيد الذي ينقل جنسياً كما ذهب إلى ذلك فقيه وعامل، وكلاهما من طنجة. وأقامت عاملة جنسية تميزاً بين السفليس و"التواز" من دون أن تعلق ذلك، مع لعدم أن "السوار" هو الاسم الذي يطلق تقليدياً على السفليس في المغرب. ولم تستطع امرأة أخرى أن تفهم على الترادف بين السيدا والإيدز، قائمة : «جميع يتحدث عن السيدا، أما الإيدز فلا أعرف ما هو». ولا تتردد هذه امرأة في ذكر لإيسر، بالإضافة إلى السيدا، هي لائحة الأمراض المنقولة جنسياً، مبنية من خلال ذلك أن معرفة تلك الأمراض معرفة بالسماع فقط، معرفة لا تقوم على معلومات واضحة. أكثر من ذلك، يُصاب المرء بأحد تلك الأمراض ويُعالج منه من غير أن يعرف اسم الممرض الذي أصابه كما اعترف بذلك موظف في مدينة خبيزة

مما ليجهر بأسماء الأمراض المنقولة جنسياً، كثيراً ما يلجأ المبحوثون إلى كلمة "برد" تسمية كل تلك الأمراض "نحن لا نعرف ما المقصود بالأمراض المنقولة جنسياً. كل ما يمكن أن نقوله إنه البرد" (فلاح). وفي بعض الأحيان، تقرر ممرضة بمدينة آسفي أن "السيدا والسفليس وحدهما يتعلان عن طريق ممارسة

الحس... أما الأمراض الأخرى التي تصبب الأعضاء ناسية فمردده بي "برد" ويعني "البرد" كمرض، في المنظور الشعبي (أندي تواجده عند بعض مهربي نصحه أيضاً)، حدوث ميلان وفقدان الرعة الجسدية والفحولة. منه ينحرف الرجل، بي كائن بارد يعجز عن الانتصاب. وهذه أعراض تحض الرجل، فهي أعراض نحوة إلى امرأة، مما يعني صمياً أن السيدا والبرد من المواصفات التي تربط نفسها بالمرأة في المنطق الصحي الأبوي اللانعوري

بعد تعميق السؤال وتدقيقه مع المبحوث، استطعنا تشخيص لائحة من لأسماء المتداولة، الخاصة بالأمراض المنقولة جنسياً. تتضمن اللائحة ٤٤ اسماً تتوزع بين أسماء وطنية وأخرى محلية جهوية. ولا يتجاوز عدد الأسماء المتوحدة على الصعيد الوطني تسعة، وهي منطوقة بالدارجة المغربية: "برذ" (أصلياً بالماريكية)، "برذ ديال لغيلال" (برد النساء)، "الشنكر" chancr، "نخز" gale، مرض لوالدا (مرض الرحم)، "التواز" siphylis، "السيلان" blennorrhagie، "الرّهري" siphylis، السيدا. تبين هذه اللائحة أنه جرى تسي كلمة السيدا عن لفرسية كما هي، خلال كلمة chancr التي تم تعريبها في صيغة "الشكر".

أما الأسماء المحلية الجهوية فعددها ٣٥ اسماً: ١٦ في إقليم طنجة، ١١ في إقليم خبيزة، و ٨ في إقليم آسفي (وهي لأقليم الثلاثة التي أجريت فيها بحث تحت إشراف وزارة الصحة). من بين الأسماء التي يسفي الإشارة إليها هي إقليم طنجة، "برد الذكز" penis، "لخريق ذلولا" (حريق البول)، "مرض الرجل"، و"أكلا (حك جلدي)، "سيفلي" siphylis. أما في إقليم خبيزة، فهناك "برد ديال نخز" (برد المطفأة الحوضية)، "سُبان" للتعبير عن siphylis وبعض الأسماء الأمازيغية، وفي إقليم آسفي، "برذ ديال سُولا" vessie، "شوييس" و"صوبص" (وهما تعريبان لـ chaude-pisse)، الحي (للتعبير عن siphylis).

انطلاقاً من هذه اللائحة، تمكنا من تشخيص الأنماط التي يعتمد عليها المنطق المغربي في تسمية الأمراض المنقولة جنسياً. والأنماط هي:

النمط العصري. المقصود به تسمية الممرض باسمه "عضو لخص" مثلاً "مرض لوالدا (مرض الرحم)"، "برد الذكز"، "برد ديال نخز" (برد المطفأة الحوضية)، "برذ ديال سُولا"...

نمط مرضي، ويعني تسمية المرض بأحد أعراضه مثل الثَّوَز (في حالة حمى في مرحلة نشبه حيث تظهر على حلق المصاب علامات تشبه الزهور، أي "لور" بدرجة المعركة)، خك، واكلا، لحرق، السيلان، طَوابع (علامات جديدة)، "فشر" (فشره).

نمط السبي - أي إرجاع المرض إلى السبب المعروف مثل البرد، أو الحفسي عند الإصابة بعمل عدة morpions وهذا يظهر بعض الكلمات مثل نُقميلا أو لُفريش (يصعب معرفة).

نمط الجنسي، أي ربط المرض بأحد الجنسين، الإناث أو الذكور، مثل "بُزْد دِين لُغِلَات"، "مرض الرجال".

نمط لمرمي وهو نمط يسمي المرض بما (كان) يرمز إليه مرض السملس من الاستعصاء على الطب التقليدي. فالسملس سمي "السلطان" في بعض المناطق لأنه "سلطان الأمراض" حسب تعبير أحد المسحوثين. فهو المرض السلطان الذي قهر البشرية بقرون صوية، وسمي "لحي" لأنه يتطور من مرحلة إلى مرحلة مثل انكاس لحي، ولكن بالخصوص بالنظر إلى سلطانة الذي لا يموت ولا يقهر... النمط لاقتراضي، ويعني اقتراض أسماء أجنبية مثل السيدا أو الشكر أو لصوبيص.

من جهة، تبين هذه الأنماط سيادة المقاربة الوصفية التجريبية التي تحيل إلى لمرئي وللمعاش، وتبين من جهة أخرى سيادة كلمة البرد، فالبرد مفهوم يقوم بوظائف متعددة ومتكاملة، وهي الوظيفة الاسمى والوظيفة التفسيرية-السببية ثم لوظيفة لاجتماعية التي تحجب لمصدر الجنسي للأمراض "الهرية". ومن ثم، يغزو لمرئ، بالنسبة للذهنية المغربية، قدرتها على تسي مفهوم "الأمراض المنقولة جنسياً" وقبول كل ما يترتب عنه اجتماعياً وأخلاقياً ودينياً. لكن البناء الثقافي بالمرض بمعناه حسب لا يفت عند مستوى السمية السوبية nosologie، بل متعدد إلى محدث تفسير الأسباب étiologie والذي لا يفت عند حدود عامل "البرد" (كما سري في المصطلحات القديمة).

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً

- إشكالية الأسباب وأنماط الانتقال -

بدورها، تبين التمثلات المغربية عن الأمراض المنقولة جنسياً أنها بناء ثقافي اجتماعي أكثر منها مرآة للمطور الطبي لعدم صحيح أن بعض لعناصر العلمية تتواجد في المعرفة العادية حول تلك الأمراض كما يتبدى ذلك عند دجر في أسفي حيث يقول: «البرد ميكروب... والسيدا أصله ميكروب... فمجرد أن يكثر الفرد من العلاقات الجنسية المختلفة، سرعان ما يصاب بسلك لميكروب». لكن البعض الآخر يميز بين الميكروب والمرض، بحيث أن الإصابة بالميكروب لا تعد مرضاً أو سبباً في المرض، وإنما شيئاً تافهاً لا وقع له على صحة الفرد. وبالتالي، نادراً ما يتم تشخيص الميكروب بصفته السبب المباشر (والوحيد) في الإصابة بأحد الأمراض المنقولة جنسياً. أبعد من ذلك، يوجد خلط بين مفهومي السبب cause ونمط الانتقال mode de transmission: «الأسباب؟ السيدا، النوار، الشكر والبرد، كلها تأتي من العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة...» حسب بائع سجائر بالتصيط في حيصة وتضيف عاملة حسية في طجة: «لور يأتي من لفساد». وفي نفس الاتجاه، يؤكد موظف في صحة أن «سبب الشكر هو الباعيات». في نظر الأغلبية، إذن، هناك ترادف بين السبب ونمط الانتقال: «نسب الأول هو الجنس». فالمعربي "العادي" لا يرى في الجرثومة أو الفيروس سبب المرض، وفي العلاقة الجنسية أو العدوى بالدم نمط الانتقال. ومن ثم يفت سمير من النسب ونمط الانتقال تمييزاً خاصاً بالمطور لصى لمحرف، ذلك المنظور الذي لا يزال حرياً عن التمثلات المتداولة في المجتمع المغربي. ما هو متداول هو أن أسباب الأمراض المنقولة جنسياً هي الميكروب، السيدا، العلاقات الجنسية، التصافح مع مصاب بالسيدا، الفساد الجنسي، السقاء، عدم حرام الواعي الدينية، العفاف الإلهي... ويؤدي الدخال بين نسب ونمط لا ي

حفظ من سبب من جهة ومن العنصر النافل وطبيعة العلاقة والسباق
لاحمدي من جهة ثالثة. إلى جانب علم الأسباب *etologie* الطبي، لا بد من
الإقرار بوجود 'إثنولوجيا' عادية وعقوية، وهي المسؤولة بشكل كبير عن
تشخيص يومي الأمراض مصفوفة حسباً في المجتمع العربي الراهن. وانطلاقاً
من معضات تشخيصية مجمعة، ارتأينا أن "الإثنولوجيا" العقوية تتوزع بين
أربعة حقول هي: حقل البرد، حقل الفساد، حقل العدوى *contamination*
بمقرب أجسدي، حقل اللامرئي *(l'invisible)*.

١ - حقل البرد

يطل البرد لعمل المفسر الأقدم، كسبب وكمعط انتقال. في هذا السياق، تقول
رية بيت، ذات مستوى تعليمي ثانوي: «حين يتبول الإنسان في الهواء الطلق، أو
حين يكون الجهاز لتدسي حساساً تجاه البرد، حين تتوضأ المرأة بالماء البارد،
حين يمارس الرجل إعادة السرية في الهواء الطلق... كل ذلك أسباب لتلك الأمراض
التي تنتقل بعد ذلك عبر النشاط الجنسي من فرد لآخر». وذهب بعضهم إلى الإقرار
بأن الوضوء بالماء البارد من أجل صلاة العجر سبب في الإصابة. إن البرد مسبب في
حرقه الثوب وفي لسيلان وفي اسوار وفي اشكر، كما جاء ذلك على لسان الكثير
من المبحوثين. ويمكن لسيلان أن يتحول إلى سفيس أو العكس حسب هذا
المنطق الثقافي إذ ليس تكن مرض خصوصيته، فلا وجود لترايف بين مرض معين
وجراثيمة معينة.

وصح أن نظرية البرد موروثية عن الطب العربي الوسيط الذي ورثها بدوره عن
العصب اليوناني والروماني. مفاد هذه النظرية أن المرض ينتج عن كثرة البرد وشدة،
أو عن قسوة الحرارة بالنسبة لأمراض أخرى. ونظرية البرد لا تخص الأمراض
المعروفة حسب واحد، بل تسري على الكثير من الأمراض. ومن هنا إمكان الكثير
من أعضاء جسمه بمرض البرد فمما احتفظ الثقافة المعروفة بكلمة "البرد"
لتفسير الأمراض الحساسة خصوصاً؟ لماذا استمر اللجوء إلى "البرد" خصوصاً وأن
نذكر الأمراض كانت من أهداف الطب الاستعماري منذ العشرينيات من القرن
عشرين، بمعنى أنه من المفروض أن السكان العربيين قد تعرضوا إلى تربية صحية

تؤهلهم للتخلي عن البرد كسمية وكسبب. فهل كانت تلك الترسية ناقصة وكان
التركيز منصباً على العلاج بدل الوقاية؟ أم أن النشئ بالبرد كتفسير يقوم بوصف
أخرى، غير ظاهرة، لا تزال مستمرة إلى اليوم؟ أهم ذلك الوصف الكامن أن البرد
يرمز إلى النساء، وهو ما وقفنا عليه فعلاً في الورقة السابقة المتعلقة بالأسماء. فمن
بين الأسماء التي تم تشخيصها: "برد العيالات"، وهو الاسم الذي يجعل من البرد
خاصية نسائية. أما الرجل، ومصاب بالبرد فقط، ولم تصادف أبداً عبارة "برد
الرجال". في الرمزية التقليدية، يتم الربط بين المؤنث والماء والسائل والبرد. أليست
المرأة فعلاً سيلان ماء أبيض أو أصفر أو أخضر؟ أليست سيلان دم خبيث أو نفاس،
سيلان دم أحمر أو أسود؟ لقد أصبح السيلان أمرٌ يحدد ويفرق هوية للمرأة. وتبعاً
لهذا التعريف للمرأة كسيلان "خطير"، تعدد امرأة مصدر لأمراض التي تصيب
الرجل أثناء العلاقة الجنسية. إنها السيلان الذي يحول الرجل إلى ضحية، إلى ضحية
بردها المؤسس، الشيء الذي "يبرد" الرجل بدوره ليفقده رجولته، أي فحولته
وخصوبته. إنها معركة بين الجنسين، معركة معادها أن المرأة، باعتبارها برداً، شر
بتوجب الاحتراس منه. وهذا طرح أبوي ذكوري يعبر عن نفسه في الطب التقليدي
كما في حقول أخرى. إن المرأة - السائل الخطر على الرجل في إطار الطب التقليدي،
وعلى الرجل أن يتجنب ممارسة الجنس أثناء كل أشكال السيلان. في هذا الاتجاه،
تقر عاملة جنسية في طسجة أن «المرأة السليمة يابسة». لكن هل توجد امرأة يابسة في
منظور الأبوية التي ترى في الأنثى سيلاناً أدياً؟ ومن ثم، فإن الربط بين البرد والمرأة
اتهام للمرأة في إصابة الرجل بأمراض من جهة، التدسي وفي حساسيته بشكل عام.
وهذا ما تؤكد الكثير من تصريحات المبحوثين. إن مرض السيلان يأتي من
المرأة... إنها مصدره... فالمرأة بما أنها متسحة تحتفظ بالبرد، وحين يجمعها
الرجل، فإنه يمتص الميكروب الذي تحتضنه. وعليه، فإن الرجل ما هو سوى منقل
المرض من امرأة إلى امرأة، إنه ضحية في إطار نظرية البرد التي تعيد إنتاج كراهية
النساء *misogynie* في لاشعور المعرفة الذكورية بكل أصنافها. إن البرد ملكية
خاصة بالمرأة نظراً لأنوثتها، أما الذكر فهو حرارة وفحولته. كل هذا يجعل من
إصابة الرجل بالبرد النسائي مصيبة أبوية، خلاصة القول إن الصراع الجنسي
صراع بين الذكر والأنثى، بين الرجل والمرأة، بين الحرارة والبرد، بين صحة

وأمراض، وسن نحبر و نشر و نديهي أن هذه اثباتات الإيدولوجية ليست
مجرد يديولوجية موصفة، بل هي وعي وعرض قصد، فهي نطال ذهنه المرأة
تبحث أن الإيديولوجيا لا تؤذي معولها إلا إذا انطلت على صحتها وإلا
د ساهمت صحتها في شرها وإعادة إنتاج الإيمان بها. وفعلاً، تقر رية بيت
هي "سفي بأن" امرأة هي التي تصيب الرجل بالبرد، هي التي تعذبه، وليس
"عكس".

في هذا الإطار، يتحول كل ما هو سحر إلى دواء. فالمادة السامة في الدرجة
الدنيا دواء وفي آ (مثل السمع لأحضر)، أما المادة السامة في الدرجة
الثالثة فهي دواء فقط (مثل السخلة fenugree)، هي حين أن المادة السامة هي
الدرجة الرابعة سُم^(١). وبالتالي، يعمل الطب التقليدي على معالجة البرد بما هو
ساخن مثل البصل والثوم والأصبع capre و "رأس الحاسوت" (مجموعة من
التوابل) وأكبة مغربية تدعى "لماشاحس" بالصبط. ويؤكد أحد العشابين
المستجوبين أن "الموار" (السلميس) نفسه يضاد ويُعالج بما هو ساخن لأنه أيضاً
أحد مظهرات البرد.

٢ - حقن الفساد

يحين حقن الفساد (أو المسق débâuche) على كل السلوكات الجنسية
اللاشرعية واللاسوية (لشادة). فهو حقن يشمل العلاقات الجنسية الحرة بين
الرجل والمرأة، أو العلاقة بين العاملة الجنسية وزيونها، كما يعني أيضاً
ممارسات جنسية معينة مثل إتيان سراًة من الدبر أو العلاقة الجنسية المثلية بين
رجلين. وفي كل الأحوال، يعني الفساد الجنسية السيئة التي تفصي حتماً إلى
الإصابة ولى المرض. هذه الجنسية السيئة تسودها فكرة القدرة الأخلاقية،
وفكرة الوسع، وهنا يصحح دور السبب (الحرثومة أو الفيروس) ثانوياً جداً لأن
مسبب المرض pathogene في ذاته ودمته. إن المرض كامن في العلاقة الجنسية
عسدة ويذهب كثير من قور امبحوثين في هذا الاتجاه.

(١) Jamal BeBakhdar Médecine traditionnelle et toxicologie ouest-sahariennes Contribution à
l'étude de la pharmacopée marocaine, Éditions techniques nord-africaines Rabat, 1978 p. 85

- «السيدا، إنه الجنس خارج الزواج» (طائف، حنطرة).

- «الإنسان الذي يقصد، لا بد أن يصاب بمرض... إذا فلب من مرض، سيصيبه
مرض آخر» (ناجر).

- «إن الله سمعنا من إتباع طريق الفساد لاجتناب أمراض مثل السيد» (عده)
بالسبة للمبحوثين، تحليل الجنسية اللاشرعية إلى ابحية الروحانية وإلى تعدد
الشركاء الحسيين والخلط بينهم. وطعاً، يظل العمل الجنسي هو التعبير الرئيسي عن
الفساد في بعده اللاشرعي. فهو يعني الشارع وتجارة الجسد والمخط بين لشركاء
الجنسيين والوسع والكحول والمخدرات. في هذا الإطار، ذهبت قواعد في خنيفة
إلى فك الارتباط بين الجنس والسيدا، قائلة: «السيدا يأتي من المخدرات... وليس
من العلاقات الحسية.. لم أرقط في حياتي بسداً أصيب بالسيدا من جراء علاقات
جنسية» وتذهب عاملة جنسية بطبعة في نفس الاتجاه: «إن استهلاك المخدرات
يمكن أن يؤدي إلى السيدا... حين تستهلك المخدرات مدة سنتين أو ثلاثة، يُعطى
الرحم، يتطور المرض ويُصاب بالسيدا... فالمخدرات لا تسبب في البرد، إنها
تسبب في السيدا».

أما الممارسات الجنسية الشادة، فتحيل أولاً إلى تغير الأوضاع positions، ثم
إلى إتيان المرأة من الدبر وإلى اللواط. «حين يمارس لجنس بشكل شدد، وقوف
أو حباً مثلاً أو حين يكون الرجل تحت المرأة، لا يخرج السمي بكمية كبيرة...
وينحول السمي الذي يبقى في الجهر تناسلي إلى قبح» (فلاح). ويصرح
الكثيرون أن المرأة تصاب بأحد «الأمراض الهرمونية» إذا وطئت بعنف أو أثبت
من دبرها. فإتيان المرأة في شرحها مرض في حد ذاته حسب عمدة جنسية،
وهو عمل ممرض كما "يصر" ذلك أحد الملاحين في منطقة صحبة «هي
الشرح جره من ١٥ ستيتر كله ميكروبات، من لردف إلى المصراع الكبير...
هل يجوز أن يصع عصا في ثقب المرحاض؟ لا إن الشرح مثل
المرحاض... ينبغي أن يكون الإنسان جاهلاً، وحشياً، حيوانياً لكي يبع المرأة
من شرحها... ١٥ ستيتر من الميكروبات والرجل يدع هدث، بما سحماقه»
في هذا السياق، يتم التلديد بالواط أيضاً كسب السيدا. «إن سيد لسد في
المعرب هم الأحناب، فهم مفعول بهم (جنسياً)، هم الذين جءوا به

ببروس» (سائح مسحور بالمعسوط، خنيرة). وهو موقف شائعه الكثير من مسحورين. لكن ما هو مثير للاساءه هو الاعتقاد بأن المفعول به وحده مصاب بالسيد، فمن جهة، المفعول به يشبه المرأة من حيث هو مفعول به، ومن جهة ثانية، فهو لا يشبه المرأة لأنه لا يحبس، أي لا يستطيع تطهير جسمه بمصلي حصص (كما يفعل امرأة في طر هذه، الاعتقاد). وبالتالي، سيحتفظ المفعول به بالميكروب داخل جسده، و«استتشر الميكروب في العمود الفقري الذي سيهدم تدريجياً». واضح أن هذا الاعتقاد لحظير يمدد بشكل لاشعوري التمجيد لاشعوري، الأبوي، للعامل في العلاقة اللوطية، إذا لا يعتبر العامل شاداً لأنه لا يخون نموذج الإيلاجية، ذلك المحدد المحوري للهوية الرجالية. أخيراً، هناك من عثر العلاقة اسحقية بين امرأتين سبباً في الإصابة بالسيدا لمجرد أنها شذوذ وفساد.

٣ - حقل العدوى (القرب الجسدي)

لمقصود بالعدوى الإصابة بمرض منقول جنسياً من دون اتصال جنسي، وهي مفارقة في المنظور الطبي. وفعلاً، باستثناء السيدا (الذي ينتقل عبر الدم أيضاً)، كل الأمراض المنقولة جنسياً تتطلب وقوع علاقة جنسية لكي تنتقل من شخص لآخر، ولذلك سميت أمراضاً منقولة جنسياً. لكن المنطق الطبي الثقافي المغربي التقليدي يجعل من نمط الانتقال غير لجنسي أمراً ممكناً في الأمراض المنقولة جنسياً، وهو ما يفسر عدم رواج وتداول هذه التسمية. المنظور في الثقافة المغربية غير العالمية. وفي هذا الموقف متعددة لنموذج العدوى، أي انتقال المرض من شخص لآخر بسبب تجاور الأجساد كما هو الأمر في حالات الطاعون peste أو مرض السل tuberculosis مثلاً.

في هذا الإطار، أكد لمحوثون أكثر من مرة أن الحمام العمومي التقليدي ومرض خبيث أذكر شغل فيها «أمراض البرد» من دون حدوث اتصال جنسي. فاشخص مصاب بمرض «برده» أو حرثوماته وفيروماته في المكان الذي يستعمل، و«تدني بوحته على كل مسعمل لنفس المكان أن يغسله وينظفه قبل استعماله، بحسب الإصابة بمرض خبيث، ويرتفع خطر الإصابة خصوصاً في الحمامات التي

يستخدمها الرجال والنساء بالتناوب. فهي هذه الحمامات محبسة من دون حلاص. تنتقل الأمراض بين الحسنيين من دون وقوع اتصال جنسي لأن الميكروبات تبقى في الحمام بعد مغادرة حاملها. ويشكل أدق، ينقسم حقل العدوى إلى مصين، نمط الاتصال عبر الإفرات الحسدية، ونمط الاتصال عبر سحمان حوثج مصاب (مثل الملابس أو فرشاة الأسنان).

بالنسبة للنمط الأول، فهو نمط غير جنسي لأن الإفرات الحسدية بمعنى هي التنفس، الدم والعرق، وليس المقصود بها المنى. وهكذا يعتقد بعض لمبحوثين أن احتكاك الجلد بالجلد ينقل التوار وأن التبول في مكان تبول فيه شخص مصاب بالتوار يصيب المتبول «بالتوار»، كما أن القطة تعتبر ناقلة السيدا... وأقرت امرأة من آسفي أن السفليس والسيدا أمراض تنتقل من شخص لآخر عبر التنفس. وفي نفس السياق، أكد مبحوث آخر أن «السيدا مرض معد جداً، ويمكن أن ينتج عن المصافحة أو عن دحان السجارة أو «الكيف» (انقب بهدي)، أو عن كأس لحمر التي نشرب منها مع مصاب أو حين نقبل مصاباً على حده...»، ويؤكد أن ينقل «البرد» من شخص لآخر.

أما فيما يتعلق بالنمط الثاني، فإن استعمال حواشي المصاب يقود إلى الإصابة. في هذا الإطار، تتم الإشارة إلى الكأس أو المنعقة التي يستخدمها لمصاب بالسيدا، وتعتبر قدرتها الثقيلة مماثلة لقدرة الإبر. ويعتبر هذا النمط أن ملابس المصاب بالسيدا معدية، مثلها مثل ملابس المصاب بالتوار أو بالفمل. والفروصت نفسها يمكن أن تنقل السفليس أيضاً حسب ربة بيت. لكن نجب الإشارة هنا إلى أن مثل هذه التصورات تبدو نادرة، وهو الشيء الذي متأكد به لا شئت دراسات كمية إحصائية.

٤ - حقل اللامرئي

يربط المخيال الثقافي التقليدي بين الأمراض منقولة حسب وسن سحر أو العين، كما يفعل مثلاً في حالة العحر الحسني، أو ما يسمى «الثغاف» في الدرجة المغربية. هنا تلجأ بعض النساء إلى بعض التمسات «السحرية» (مثل «موكب» وهو وضع «أشياء» في الأكل، والحرر الذي يخبه فيه أو «كركو» لأحد بهدي يتخطاه الرجل بدون وعي) من أجل إصابة الرجل بالبرد، والمقصود هنا بالبرد تعجر

جسدي، وهذا يحذر (إشارة إلى الترابط القائم بين ما هو نفسي (العجز) وما هو
فيزيقي (سرد، السلالات). ومن جانب آخر، أقر البعض أن مرض السدا نفسه يمكن
أن يسبح عن تعين.

إن هذه الأنماط السحرية غير جنسية، لكنها لا تستحوذ كلياً على حقل
اللامرئي. دلت أن الأمراض المنقولة جنسياً يمكن أن تنقل عن طريق العلاقات
جنسية بين الجنس والبشر، وهو اعتقاد لا يميز الثقافة المعربية وحدها، وإنما يحترق
كل امحيال إسلامي. وهكذا، «حين يجامع جن ما امرأة، لا بد من أن ينقل لها
مرضه، بـ كان مريضاً». فإذا كان الجن يتسبب في بكم وصم وإعاقات البشر، لا شيء
يمنع من تسببه في الأمراض المنقولة جنسياً للبشر.

لكن الأعدية من المستجوبين ترى أنه لا علاقة للجن بالبرد كمرض فيزيقي،
وأن آخر أو السحر يتسبب في فقدان الرغبة الجنسية وفي العجز الجنسي. هل
يسري فت الارتباط بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين اللامرئي على الله؟ ما دور
الردة للإهية في الأمراض المنقولة جنسياً؟ هنا تبرز فرصة العقاب، أي ذلك
التصور الذي يرى في الأمراض المنقولة جنسياً عقاباً يسلطه الله على «مرتكي
لفواحش». ولا تنقص هذه الأطروحة مع الانتقالية الجنسية بين البشر، بحيث أن
الانتقالية لجنسية هي في الوقت ذاته معصية وسبب (في الإصابة). فالانتقالية الجنسية
يمكن أن تكون لسبب لدى يحذره الله من أجل إصابة فرد ارتكب معصية (ولو غير
جنسية)، أي من أجل عقبه أو اختبار إيمانه وصبره. إن المرض علامة، أو رسالة
يعتقها الله إلي الإنسان ليدكره بأن ما يقوم به حرام. في هذا السياق، يقول فلاح:
«كل لحم احتزير يُصاب بالسرطان أو بمرض القلب، أما الزاني فيصاب بالنوار أو
بالسبب... وكل تلك الأمراض عقاب من عند الله».

خاتمة

من خلال سطر نحاور أربعة التي يحيط بين الأسان وأنماط الانتقال،
نفس أن حصل سرد يسمح بفك الارتباط بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين الجنس،
وبعني دلت إمكانية ترقية «براني» أو «الزانية» من نهمة الزنا. فعرض الأمراض تنقل
المجتمع بين درجه أنه يضطر لإحسانها، وإقصائها، وهذا ما يحدث بفضل نظرية

البرد في المجتمع المعربي التقليدي. إن سرد كسب يمكن المجتمع من تعي
الانتقالية الجنسية عندما يجد مصلحته في ذلك. أما حقل الفساد، فهو الحقل الوحيد
الذي يربط حتماً بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين لحسن، وفساد جنسية سنه.
لا شرعه أو/وشافة. وهو الحقل الذي يستعمله المجتمع بقصد لحصد على
الأحلاق وبقصد إقصاء ونهميش بعض الفئات الاجتماعية «الخطيرة» مثل لعمال
والمثليين الجنسيين. على عكس حقل الفساد، يقوم حقل العلوي على نمط انتقالي
غير جنسي للأمراض المنقولة جنسياً، ويحصل من لمرض لمنقولة جنسياً أمر ص
معدية من دون حاجة إلى اتصال جنسي. خلافاً لهذه الحقول الثلاثة، يقوم حقل
اللامرئي على مسببة عمودية تجعل الإنسان ضحية إصابات تأتي من عالم سهلي
(الجن) أو من عالم علوي (الله)، وهي سببة توصف بالانتقالية لجنسية وتشملها ولا
تتعارض معها.

إزاء الأمراض المنقولة جنسياً، يلجأ الفكر اليومي (المعربي) إما إلى حقل
واحد بقصد التفسير والتبرير، أو يؤلف بين هذه الحقول ويركب فيما بينها، كل ذلك
مراعاة للمصلحة، أي حسب الوضع الاجتماعي بل فرد المصاب (سنه، حسه،
وضعه الزواجي، مهنته...). إن البناء الثقافي بالأمراض المنقولة جنسياً في المعرب
يعبر عن عقل عملي بالأساس، عن عقل يهدف إلى ضبط تتوارب الاجتماعي بفضل
«علم» طبي متعدد المصادر والمراجع.

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب - الإبيدميولوجيا العنصرية -

في الأصل، كانت الإبيدميولوجيا *épidemiologie* تهتم بالوبئة *epidémie* فقط لكنها أصبحت اليوم تدور من الطب الذي يدرس ظهور وتكرارية وبسط انتشار وتطور الأمراض التي تصيب مجموعة من الأفراد. بتعبير آخر، تجيب الإبيدميولوجيا، بوصفية منها على وجه الخصوص، على التساؤلات التالية: ما هي الفئات الاجتماعية التي تمرض أكثر؟ ما هي الفئات التي تصيب أكثر من غيرها بمرض ما؟ كيف ينتشر مرض ما في المجتمع تبعاً لمتغيرات السن والجنس والمهنة ومكان الإقامة...؟

وفي المغرب، تعد مديرية الإبيدميولوجيا ومكافحة الأمراض التابعة لوزارة الصحة أن عدد الإصابات بالأمراض المنقولة جنسياً بلغ ٨٥٤,٣٧٣ حالة نهاية سنة ٢٠٠٤ وأن حالات الإصابة بمرض السيدا بلغت ١,٩٩٠ حالة من ١٩٨٦ إلى ٣١ آذار/مارس ٢٠٠٥. وفي سنة ٢٠٠٣، تم تشخيص ٩٩ إصابة جديدة بالسيدا (مقابل ٣٩ سنة ٢٠٠٣). ويسع عدد المصابين في ٢٠٠٧ ما يناهز ٢٣٠٠ حالة، أما عدد حاملي الفيروس فيتراوح ما بين عشرين وثلاثين ألف حالة.

وتتوزع حالات السيدا في ٢٠٠٥ بالشكل التالي:

- حسب الجنس: ٥٨ في المائة من الرجال مقابل ٤٢ في المائة من النساء.
- حسب السن: ٢ في المائة أقل من ١٥ سنة، ٢٥ في المائة تتراوح سبهم ما بين ١٥ و ٢٩ سنة، ٤٣ في المائة ما بين ٣٠ و ٣٩ سنة، ١٩ في المائة ما بين ٤٠ سنة و ٤٩ سنة، و ١١ في المائة ٥٠ سنة فما فوق.

- حسب مدته العنصرية: ٢٨ في المائة عراب، ٣٢ في المائة متزوجون و ٣٠ في

مدته مصفون.

- حسب مكان الإقامة: ٨٤ في المائة في الوسط الحضري و ١٢ في مدته في الوسط القروي، ٤ في المائة وسطهم غير معروف.

- حسب نمط الانتعال: ٧٦ في المائة من خلال علاقات جنسية عريية *heterosexuelles*، ٥ في المائة من خلال علاقات جنسية مثلية *homosexuelles*، ٤ في المائة من خلال جنسانية مزدوجة (غيرية ومثلية)، ٤ في المائة من خلال حقن المخدرات، ٣ في المائة من خلال انتقال الفيروس من الأم إلى الجنين أو الطفل، ١ في المائة من خلال نقل الدم، ٢ في المائة من خلال مصادف متعددة، وفي ٥ في المائة من الحالات لم يتم تحديد نمط الانتقال عندهم.

ما يثير الانتباه هو أن هذه المعطيات غير معروفة لدى السكان وفي أوساط الشباب بالخصوص، رغم أنها مشورة في مدر متعددة، متخصصة وصحية، فأكثر تقدير عفوي لعدد المصابين بالسيدا لا يتجاوز المائة حانة. وبالتالي فإن المعرفة بقومون الوضع الوبائي الخاص بالأمراض المنقولة جنسياً وبالسيدا بشكل تعسفي واعتباطي (مقارنة بالإحصاءات الرسمية)، لكن هذا التعسف يحصص لمصطفى ثقافي يوظف الكثير من الأفكار المسبقة والمطوية *stéréotypes* ومن الخيال. قد نقترح اعتبار هذه البناء الثقافي لتوزع تلك الأمراض إبيدميولوجيا عنصرية، أو عادية، لا تخلو من أخطاء، ومن انماكسات سلبية على الوفاية. وقد تبع الأمر بالعص إلى إنكار وجود السيدا في المغرب لا شيء سوى أنهم لم يصادفوا في شبكاتهم العلائقية وفي اليومي إنساناً مصاباً بداء فقدان المناعة المكتسبة. وهو ما قادهم إلى اعتبار السيدا ضرباً من الخيال والوهم. للإبيدميولوجيا العنصرية سمات رئيسية ثلاث، فهي: أخلاقية، وكارهة للمرأة، وكارهة للأجانب.

إبيدميولوجيا أخلاقية

ترتبط الإبيدميولوجيا العنصرية بالأمراض المنقولة جنسياً و حسب وبن أسس الأخلاقي أولاً، ثم بفئات اجتماعية "لأخلاقية"، ههههه، مثل التعاملات الجنسية والمثليين ومستعملي المخدرات ثانياً فهي تبدأ بعنصرية وعبي بحصة الروحية من أهم ناقلتي المرض إلى الشريك الزوجي وذلك من خلال إدخالهم مد محتلطة، وحرثيم إلى قضاء الأسره. ونعتبر أن خيانة الزوج تتكرر أكثر من خيانة

روحه. كما أن إيديولوجيا العنوية تربط تلك الأمراض بالعراب أكثر مما تربطها بمرور حين «العراب» أكثر من خصص بفساد». وهو أمر لا يمرض نفسه على مستوى إحصاءات الرسمية بالنظر إلى أن الفارق بين سبتي العزاب والمتزوجين مصائب ليس كبيراً. ومن دلالات انتشار السيدا في أوساط العراب (والمطلعين أيضاً) نشر نشاط جنسي مكثف خارج مؤسسة الزواج.

أما القدرة التي تنصق بالعاملات الحسنيات ففست أخلاقية وحسب، إنها جسدية أيضاً بمعنى أن «اختلاط المني (من زبائن مختلفين) في فرج العاملة الجنسية يحول فرجها إلى معمل لصنع وإنتاج الجراثيم». وهنا يدرك الفرج كوعاء قادر على الاحتفاظ لمدة طويلة بالمني لمتعدد المصادر. يتج عن هذا التصور أن العاملات جنسيات الأكثر جمالاً هن الأكثر عرضة لحظر الإصابة بحكم ارتفاع وتيرة العمل عندهن، ومن ثم فهن في الوقت ذاته الأكثر خطراً على الزبون.

وتجدر الإشارة هنا إلى الارتباط بين الأخلاق والمدينة، بحيث أن المبحوثين اعتبروا أن احصاريين أكثر عرضة للإصابة لأنهم يغيرون الشركاء الجنسيين دوماً. إنهم أكثر فساداً. «أما القرويون فأكثر خجلاً واستقراراً»، بالنظر إلى «عدم وجود انحدار في لبدية» وإلى ارتفاع الرقابة الاجتماعية. وحين يصاب قروي مريض منقولاً جسيماً، فإنه يصاب به في مدينة، مكان المنع، ثم ينقله إلى النادية. ويرى لبعض أن سكان الأحياء القديمة في المدن أكثر عرضة للأمراض بالنظر إلى الفساد الدائم عن لاكتظاظ واحتكاك الأحساد (الاضطراري).

إيديولوجيا كارهة للمرأة

تتهم امرأة بأنها مصدر للأمراض المنقولة جسيماً لأنها برد وحاملة برد، ليس فقط «لأنها تعتنس أكثر من الرجل». لكن بكونها أكثر عرضة للبرد. وهذا لا بد من الإشارة إلى، تربط، لدى أومه، مبحوثون بين البرد والنادية. ففي المجال القروي، يمشي نساء حفاة ومن دون سراويل (تحت العجلات)، كما أن الحاجات الطبيعية معصى في الهواء الطلق. أما النساء القرويات فيحملن أكثر، مما يؤدي إلى هشاشة راحته في صفوفهن، ويضعن حمهن في أي مكان، على قارعه الطريق أحياناً، ولا يعسبن منتصم. ومن ثم فهن معرضات للبرد أكثر من غيرهن، ولمختلف

الأمراض المنقولة جسيماً

لكن كراهية المرأة تتجلى بشكل أدق عند ردها برداً بصعوبة، فهو فرسو. هيرتية Héritier في هذا الصدد «تسمي المرأة إلى مقولة البرد لأنها تفقد دمه بشكل منتظم أثناء الحيض، تلك الكارثة الدورية... إن فقدان الدم هو فقدان مبدأ الحرارة... إن مبدأ فقدان دم الحيض، المرتبط بنقمر، ذلك جسد البارد أيضاً، إضافة إلى عدم صبح الحرارة عموماً، كل ذلك يكفي لكي تنتمي المرأة إلى مقولة البرد»^(١). والمرأة برد من حيث أنها ثقب أيضاً، أي فرج مفتوح على العالم الخارجي، على الطبيعة، وبالصبط على الرياح الملوثة miasmes. أبعد من ذلك، أكدت بعض المبحوثات أن «النوار» (السفليس) لا يصيب إلا النساء. وجاء هذا التأكيد من دون تبرير، وهو ما يعني أن التحامل على المرأة آلية لاشعورية تجد عذبتها في المصطنع الأبوي (لذي يسطوي على امرأة أيضاً ويجعل منها كائناتاً مستلباً).

ورغم أن نسبة النساء المصابات بالسيد. أقل بكثير من نسبة الرجال، خصوصاً في بداية انتشار الوباء في المغرب (٨ في المائة فقط من المصابين)، فإن الإدراك الشعبي يقر بأن النساء أكثر إصابة من الرجال. في هذا الصدد، تحكي عمدة جسيمة قائلة «عندما نمشي المرأة المصابة بالسيداء، فإن الدم والقيح يسيلان من فرجها... وقد سمعت أنه تم حرق ٣٣ امرأة في الدار البيضاء، كهن مصابات بالسيد... وقد تعرفت على نساء مصابات بالسيداء... يتبين من هذا الإقرار أن إصابة النساء بالأمراض المنقولة جسيماً (عبر السيدا)، الأوسع في صفوفهن حسب الإحصاءات الرسمية نفسها، تُسقط بشكل لاشعوري على حالة السيدا، وهو شيء خاطئ طبعاً لأن نسبة الرجال المصابين بالسيداء أكبر، ولا يقف هذا الإسقاط «الميزوجيني» عند هذا الحد، بل يصل إلى إسقاط أعراض مرض السيلان على «سيدا النساء»، من دون سيدا الرجال، بحيث أن الوصف العنوي لأعراض «سيدا الرجال» لا يعدي ذكر فقدان الشعر والورن.

(١) Françoise Héritier Augé *Masculine/Féminin*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996, pp. 83-84.

إيدمبولوجيا كارهة للأجنبي

«إن السيد ألي إلى المغرب من بلد بعد وانتشر فيه بسبب السياحة والمهاجرين جمعاً» يرد هذا هو عند الكثير من المبحوثين. ومن خلاله، يرى أن مقولة «الأجنبي» لا تنصرف على السواح بل تصم أيضاً المغاربة القاطنين بالخارج. وتعني هذه مقولة لأجنبي أمرين: أولهما أن كل إنسان يتنقل باستمرار من مكان إلى مكان معرض أكثر من غيره للإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً. فالترحال يرادف عدم الاستقرار الجنسي، أي مصاحبة شركاء عابرين، غير معروفين، وبالتالي خطيرين. ثانيهما أن الآخر هو الشر في ذاته وبذاته، إنه الجحيم الحامل لكل الأمراض وباقنها حيث يرحل. إضافة إلى المغاربة القاطنين بالخارج، يحيل «الأجنبي» إلى الأوروبيين والأفارقة السود جنوب الصحراء والسعوديين، فكل من صاحب هؤلاء (من النساء والرجال) يعرض نفسه لخطر الإصابة بداء فقدان الماعة المكتسب. فاسعودي كالأوروبي منسحق الأخلاق في نظر معظم المبحوثين، أما الإفريقي الأسود فوسخ، وبالتالي فهم لمسؤولون عن إصابة المغاربة بذلك الداء. ويعتقد بعض المبحوثين أن النساء الأوروبيات يأتين إلى المغرب ويتعمدن إصابة شبان مغربية، وهي لطريقة التي تسمح لهن بنقل الجراثيم والميروسات إلى الغير ومن ثم انتحاص منها بشكل نهائي، من دون اللجوء إلى علاج معين. ويقع الاختيار على المغربية بصفتهن عرباً ومسلمين، مما يجعل من الحروب الصليبية حروباً مستمرة على مستوى الصحة والديموغرافيا. وتصدق عاملة جنسية في المسألة حين تروي أن «لذلك لأجنبية المصدة بالسيدا كان بإمكانها أن تقتل ذلك الشاب لو كانت ضابطة أكثر من مرة». ولا ينحصر هذا التصور بصفوف الأميين والامية، بل يلحق بتعلمين أيضاً. فهذه طالبة جامعية في السوسبولوجيا لا تردد في الاعتراف بأنها امتنعت عن نفس عشيقها بعد عودته من ندحكا معللة ذلك بأن «كل من يعيش في صحراء ورد أنه مصاب بالسيدا» ومن الأدلة التي يهدمها المبحوثون، لتقوية أطروحة المصدر الأجنبي للسيدا في المغرب، كون السيدا منتشرأ بالخصوص في المدن الساحلية مثل طنجة ومراكش وأغادير وفاس. وهنا تجدر الإشارة إلى أن معصيات برسمه في الموضوع يصح الدار البيضاء في قمة المدن الأكثر إصابة، ولا تعثر فاس من المدن الأكثر إصابة.

الإيدمبولوجيا الرسمية، بناء ثقافي أيضاً

حسب تقديرات المبحوثين، فإن نسبة الإصابة في أوروبا أعلى من نسبة الإصابة في المغرب. وحسب هذه الإيدمبولوجيا المعنوية دائماً في أوروبا، نصبت نسبة كبرى الناس، بما في ذلك الناس العاديين الذين لهم حياة عادية، خلاف لما يقع في المغرب حيث لا يُصاب فيه بالسيدا سوى بعض اللاعنفية وسادة. لكن المقارنة بين المغرب وأوروبا معقدة حسب إحدى الطيات، نظرًا للمعزيم الوبائي غير الموضوعي في المغرب. تقوم هذه نظرية «بإحصاءات في أوروبا لها صدقية... أما في المغرب، فباعتباره دولة فقيرة، هناك نقص في مكبات التشخيص، ثم هناك أيضاً استحالة قول كل شيء بالنظر إلى ضيعة الدولة». بدون شك، تقصد الطيبة هنا إسلام الدولة الذي يعيق لإدراة لمغربية من الاعتراف الرسمي عبر الإحصاءات الرسمية بوجود جنسانية غير شرعية على نطاق واسع. وبالإضافة إلى قلة وسائل التشخيص وإلى عدم تصريح انقص الحاصل بكل حالات المشخصة، تنبني الإشارة إلى رفض التشخيص وعدم لإقدم عليه بشكل تنقائي وعمري من طرف السكان (وهو ما سوف يعود بية بتفصيل أكبر عند معالجة إشكالية الوقاية). من خلال التقييم الرسمي الذي يقلل من نسبة الإصابة، يسعى المغرب أيضاً إلى الحفاظ على صورة البلد الآمن جنسياً، وهي الصورة التي تسوقه كقناة لسياحة الحسية بامتياز. كل ذلك يعني أن حالات الإصابة بالسيدا أو حمل الفيروس أكثر بكثير مما تعله «مديرية الإيدمبولوجيا ومخاربة الأمراض». لد تقترح 'لمطمة العالمية للصحة' أن تُضرب نتائج الإحصاءات الوطنية بأربعة من أجل الوصول إلى تقييم موضوعي لنوع التواني. ويسري هذا الاقتراح على العالم العربي بأكمله بالنظر إلى عدم صدقة إحصاءاته في الموضوع. فإعلان المصباح بمحتصة عن نسبة إصابة ضعيفة لا تتجاوز ٠,١ في المائة بشكل خطير، في حد ذاته ويدفع استهزاء الجسنيين إلى عدم الاحترار بما فيه الكفاية.

خاتمة

يحيل «الآخر»، كمصدر المرض والشر، إلى أجناس أصغر، وهي أفراد بالخصوص. في هذا الإطار، صرح بعض المبحوثين أن «أصل سيد هو فرد في

ثم كان «فلس» فسات أمريكيات ضاحعن فردة فأصيب بالسيدا، ثم بعلمه بعد ذلك
 «في لـ حـ» وذهب معوثون اخرون إلى أن الانتقال من الفرد إلى الإنسان من
 خلال علاقات حسية تم أولاً في إفريقيا جنوب الصحراء. وحسب أحد المعوثين،
 حدثت قصة شبيهة بهذا النمط من الانتقال في فاس حيث روى لنا ما يلي: «اصطاد
 رحل عبي فثنين من الشارع، بعصل مسارته الماحرة. وذهب بهن إلى فيلته الكبيرة.
 وكان له فرد يسكن معه. اختار فتاة ليصاحبها وأجبر الأخرى على مضاجعة الفرد
 حيث كنهن حتى لا تهرب. وقضى الفرد الليلة في مضاجعة الفتاة. في الصباح،
 أحررت الفتاة الأولى الشرطة بما حصل، بطراً لكون الفتاة التي ضاحبها الفرد لم تعد
 تقوى على الحركة. بعد التحليل، تبين أن ضحيعة الفرد تسبل من فرجها ومن فرجها
 تخرج ديدان كثيرة... وبعد تعميق التحليل، تبين أن الجميع أصيب بالسيدا. سُجن
 لرحل وماتت الفتات...». إنا هنا أمام رواية تؤثر إلى خصوبة الخيال الجنسي
 وتنوعه في أساء ثقافي للأمراض المنقولة جنسياً، وهي رواية تحمل الكثير من
 دلالات النفسية والاجتماعية من بينها الجهل الخطير بطبيعة تلك الأمراض...

الوقاية من الأمراض المنقولة جنسياً

في المغرب، هل يعتبر المصاب سلوكه الجنسي أثناء المرض المنقول جنسياً؟
 هل يستمر في نشاطه الجنسي كعادته؟ في معظم الحالات، يستمست المريض
 ويتوقف عن كل نشاط جنسي، وذلك ما بين حدوث الأعراض واحتمالها. فحسب
 المعوثين الذين سبق لهم أن أصيبوا بمرض من هذا النوع، يشكل الاستمست
 الجنسي أثناء المرض أمراً بديهياً يفرض نفسه تلقائياً. مرجع ذلك أن بعض تلك
 الأمراض تسبب التهابات حادة وتحدث آلاماً كبيرة في الجهاز التناسلي، مما يجعل
 من الجماع شيئاً عسيراً، بل مستحيلاً. وهذا أمر ينطبق على الرجال والنساء معاً.
 بالإضافة إلى عامل الألم، يمتنع البعض عن العلاقات الجنسية أثناء المرض حرصاً
 على عدم نقل المرض إلى الآخرين. وهنا أشار البعض إلى تعذر الاستمست في الإند
 الزواجي رغم الوعي بخطر إعداء الطرف الآخر. بهذا الصدد يتساءل المعوثون
 كيف يمكن للروحة المصابة أن تمتنع عن زوجها؟ كيف يمكن لها أن تفسر له مصائبها
 (وأن تعترف له بخيانتها)؟ ويدل تركيز السؤال على المرأة أن خيبتها "أعظم" وأن
 الاستمساك من طرفها أكثر تعذراً، مما المعروف فيها أن تستجيب لزوجها كما
 دعاها إلى الفراش. وهذا المنظور المشترك بين النساء والرجال يجعل من الروح صحية
 بريئة، وفي ذلك تناسي أن الزوجة المصابة هي أيضاً صحية رجل آخر. على كل حال،
 تؤدي هذه الاعتبارات للمرأة إلى إحداء امصدر بحسبي لمرض بعض نظرية لبرد
 (إن أمكن) أو إلى الاستسلام لرغبة الزوج، حفاظاً على استمرار الحياة الزوجية.
 والواقع أن مبدأ الاستمساك الجنسي أثناء المرض أمر مقبول في أوساط السكان
 المعريين. وللتأكد من تطبيق المبدأ واحترامه، حمديه لصحة عمومة، بحثاً بعض
 مهبي الصحة إلى حبل لا يمكن أن تمتح إلا مع الأميين. فيها ما قدته عمومة جسده في
 تغسلين (مطقة حبرة) «قال لي المعالج. إن مارست الجنس أثناء مرضك فس
 تستبدي من الدواء الذي تناولته، الربون هو الذي سيستفيد منه»

و لكن قد يصدر عنة من (إيدز) ذلك المرض الذي ليست له أعراض على
 جهاز مناعي، و سدي يعرف مرحبه كمون طويلة يمنع أثناءها المصاب بصره
 حده من دون ر حصة ذلك من نقل فيروس إلى شركائه الجنسيين؟ بصلده، اقترح
 منحوتون بومائل و عصبية الوقائيه الثالثه: الاختيار الكاشف عن حمل الفيروس،
 حجز كل حاملي الفيروس ونسجتهم من الحياة العامة، الإحلاص، تجنب التعاملات
 جنسيات، استعمال العشاء الواقى، فحص العاملة الجنسية لعصيب الريون من أجل
 التأكد من خبوه من الأمراض، العلاقات الجنسية العموية (فهي بدلي من دون
 خطر)، الاستمسك لحسي لكي قبل الزواج، الزواج المبكر (إذا سمحت الظروف
 به)، الحفاظ على عشاء البكارة (فهو واقى في نظر الكثير رغم خطأ ذلك)، أما مساملة
 الشريث لحسي الجديد عن حياته الجنسية العاصية فلا يأتي لها ذكر. طبعاً، لا بد
 من تكميم هذه سمعيات للوقوف على مدى انتشار كل وسيلة أو تقنية ومدى ترابط
 مدارسها وتكريريتها بمؤشرات اقتصادية واجتماعية معينة. لكن هناك شبه إجماع
 على عتد العشاء الواقى أفضل تقنية وعلى اعتبار تجنب التعاملات الجنسيات أحسن
 وسيلة، استعمال العشاء الواقى يُصبح به عند محاولة التعاملات الجنسيات، إلا أن
 عدم محاولة هؤلاء التعاملات تُعتبر أفضل. من هنا يستنتج الإنسان المغربي العادي
 أنه يمكن عدم استعمال لعشاء الواقى عند محاولة ساء أخريات لا يعملن في الحفل
 الجنسي. وفي ذلك رقة ترابط بين العاملة الجنسية والأمراض المنقولة جنسياً
 من جهة، وفك ارتباط خطير بين تلك الأمراض وبين التعاملات الجنسيات. في
 هذا الإطار، يصبح المنحوتون باختيار الشريك الجنسي ويعتبرون الاختيار الحسن
 من أحسن التقنيات. وهذا يميلون إلى اعتبار الأجانب خطيرين على صحة المغاربة،
 'وبو كدوا عرباً' ومن ثم، يعني 'لا تقاء' رفض كل الشركاء الجنسيين الأجانب،
 وهو كما يرى الشفاء تبسطي ذو محاطر واضحة. أما الإحلاص أو الاقتصار على
 شريث حسي واحد، فوسيلة مشكوك فيها لأنها تخلص بالأساس العلاقات الجنسية
 عبر بروجته ذلك أن هذه النوع من العلاقات يُعتبر غير أخلاقي بشكل عام ولا
 يمكن أن يتصر من دعله أنلا أخلاقيين أساساً ملوكاً أخلاقياً. إن الأخلاقية لا تزال
 مفيدة بدين، وما دامت العلاقة الحسية عبر الرواجه علاقة غير شرعية دينياً، فهي
 "ضرورية" غير أخلاقية ولا إمكان للإحلاص فيها. لكن البعض يذهب إلى أن

الروح بصره لا بصر الإحلاص، وبالتالي لا يمكن أبداً التأكد من إحلاص شريث
 واعتماد ذلك المدأ كوسيلة وقائية.
 أمام حضور هذه "المعارف" المتعددة لدى معظم المنحوتين، يحذر ب
 النساؤل عن مدى تحول المعرفة النظرية بالوقاية، وإن كانت مشوشة، إلى وعي
 بالخطر ثم إلى سلوك حسي عقلاني مطلق. بتعبير آخر، إلى أي حد تتحول المعرفة
 إلى سلوك وقائي؟ هل تقود إلى استعمال العشاء الواقى أم إلى تغيير سلوك لحسي
 (إحلاص أو امتناع)؟ تسمح هذه الأسئلة بتصنيف السلوكيات في ثلاث فئات
 متميزة: تحيل الأولى إلى عبات مردوخ، وهو عبات بوعي بالخطر وعبات الوقاية
 على مستوى السلوك، أما الثانية فتشمل السلوكيات الجنسية غير المحمية رغم اوعي
 بالخطر، وترجع الثالثة إلى وعي بالخطر يترجم فعياً بفضل سلوكيات محمية ملائمة.
 ويقوم هذا التصنيف على التباين بين المعرفة والوعي، أي بين مستوى نظري صرف
 ومستوى عملي تطبيقي. فالوعي بالخطر فيروس داء فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز)
 يشير إلى تحول المعرفة النظرية البحتة إلى واقع معاش وإلى سلوك يومي وحميمي.
 ومن "الأدلة" على الهوة العملية بين المعرفة والوعي، وبين لوعي والسلوك، ما
 قاله إحدى التعاملات الجنسيات من أن لقبيل من زبائنها يستعملون لعشاء الواقى
 رغم معرفتهم بالخطر الفيروس. ومن بين زبائنها أصر عبات دات كهات علمية عدية،
 ومنهم أطباء، لا يهمهم سوى المتعة. في نظر هؤلاء "الذئبين"، لا تحدث الإصابة
 (بالفيروس) إلا للآخرين. لكن معظم الحالات التي ينعزم في صفوفها لوعي بالخطر
 تتميز بحضور أفكار مسبقة خطيرة. من المسبقات اللاعقلانية أن لعلاقات الجنسية
 بين المعارفة تحلو من خطر الإيدز وأن الإيدز يحميه الأجانب (وبو كدوا مغربيين).
 وتظل أخطر فكرة مسفة تلك التي تذهب إلى أن المفعول به (في العلاقة المشبهة)
 معرض وحده لخطر الإصابة بالإيدز. وقد حكى لنا الكثير من لشبان أنهم يطئون
 الرجال الأجانب، من البعثات المستقرة أو من السواح، وهم متممون من أنهم غير
 معرضين لأي خطر رغم عدم استعمالهم للعشاء الواقى. ويبدأ الاحتياط عندهم
 عندما يقترح الرجل الأجنبي أن يكون هو الواطن المولع. في هذه الحالة، يطلب منه
 الشاب المغربي أن يضع عشاء واقياً. واضح هنا أن الربط بين للمعوية (لحسية) في
 العلاقة المثلية وخطر الإيدز ما هو في بهايه المطوف سوى شك من أشكك اسمر

مختبر بشي لمفعول به وفيه. وهو التحجير الاجتماعي السائد في المجتمع المغربي 'لاوي' سي يرى أنه من الطبيعي أن يصاب المثلي المفعول به وحده بفيروس الإيدز لأنه حاد وحارته (المفروضة عليه انطلاقاً من ذكوره طبيعية أرادها الله له). إن حبه 'برحوله من حلال' مجموعة حسية المثلية خيانة لحدود الله ونستوجب سبلي عقاباً يتجسد في الإصابة بفيروس الإيدز. وهو ما لا يحصل للمثلي المولع بدعوى أنه لا يتكرر لنموذج الرجولة الإيلاجية (رغم إتيانه بمعصية من منظور هذا المنطق) صحيح أن الفقه الإسلامي يحرم المثلي الفاعل أيضاً (ويقسم عليه الحد)، لكن استميين الاجتماعي المبطن للمثلي الفاعل يوظف هنا لاشعورياً. وبشكل خفي، من أجل الإقرار التعسفي بأن سلوكه ليس معرضاً لخطر الإصابة بفيروس الإيدز.

من جانب هذا كله، يفضل اختبار الكشف عن حمل فيروس الإيدز فعلاً غير عفوي لم يصبح بعد من البدايات اليومية بقصد التشخيص وبقصد عدم نقل الفيروس للآخرين في حالة نتيجة إيجابية، أي في حالة العثور على الفيروس في الدم. لذا نجد أن معظم حاملي الفيروس *seropositifs* المعارية لا يعون ذلك ويكتشفون أنهم من حامليه فقط حين ينتقلون فجأة إلى حالة المرض، أي إلى خاء فقدان المناعة. والإنسان المغربي كثيراً ما يكتشف أنه مصاب بالداء من دون أن يعيش مرحلة الحمل الإيجابي، لماذا؟

إن أسباب ذلك كثيرة ومتنوعة. على رأسها كون مراكز التشخيص المجاني والمحافظة على السرية غير معروفة لدى السكان المغاربة. وحتى عند معرفة موقعها، فإنها تظل في الغالب بعيدة عن مقر السكن. من أجل تجاوز هذه العقبة، تحاول وزارة الصحة والجمعيات المتخصصة في محاربة الإيدز تنظيم حملات دورية على شكل مركز تشخيص متنقل، لكن الأسباب الثقافية والنفسية أيضاً تلعب دوراً مهماً في عدم لجوء السكان إلى اختبار التشخيص فالأشخاص الذين لم يخرقوا سيوت ولم يوقع معقدون أنهم في مأمن من الإصابة، جاهلين أنهم معرضون للإصابة في إطار شرعي من صرف لروح أو الروحنة مثلاً. وفعلاً، نجد أن الكثير من النساء يتزوجن حاملات لفيروس نقص من طرف الزوج الذي يصاب في إطار علاقته غير رويحة غير محمية، أي من جراء عدم استعماله للعشاء الواقي عند الفعل.

والثاني فإن الأفراد الذين لهم سيوت حسني مستغفون بعينهم غير أن لا نصيب إلا الأشخاص 'المحرفين والفاسدين'. وهذا أيضاً إرادة لا معرفة مقصودة، بمعنى أن الفرد لا يريد أن يعرف هل هو حامل لفيروس، وهو ما يؤخر الدخول في مرحلة الوعي بحمل الفيروس. إن اكتشاف حضور فيروس الإيدز في الجسم ليس مجرد اكتشاف وضع صحي (أو مرضي) جديد، فهو أكثر من ذلك، لحظة تقلب حياة الإنسان رأساً على عقب، خصوصاً في مجتمع لم يتقبل بعد الإنسانية غير الزوجية، المعاتبة والمثلية على وجه التحديد، وفي مجتمع لم يستوعب بعد أساطير انتقال الفيروس بشكل ملائم وصحيح لا يرل لمجتمع لمعربي مجتمعاً يعيش بعقلية جماعية *communautaire*، بمعنى أن الفرد يعيش تحت مظلة الآخرين، ويموت بها. في هذا المجتمع، لا مجال للسرية وللمحمية، لا مجال للحياة الخاصة، لا مجال للفرد. كل ما يتعلق بالفرد يتشعب بجماعته، وبعائلته أولاً. فالوصم الذي يطال حامل الفيروس أو المريض بالإيدز يطال أسرته وعائلته وجماعته وينعكس عليها سلباً. إن الفرد الذي يعيش مع لفيروس، بالإضافة إلى كونه كائناً معدياً (في نظر أقاربه) بمحرد تواجد بينهم، يتم دراهه أيضاً ككائن لأخلاقي لا شرف له وبالتالي ككائن يُفقد الأسرة ولعائلة ولجماعة شرفها. من هنا يتبين أن الإيدز يقهر التضامس الآلي *solidarite mecanique* المميز للجماعة ويجعله ينزعزع حفاظاً على صورة الجماعة. بسبب فيروس الإيدز، نصخني الجماعة بالفرد المصاب وتشكر إليه وتبشراً منه باعتباره خرق قيمها ومن كرامتها. في إطار هذا المنطق الجماعي، يشكل الإقدام على اختبار التشخيص فعلاً تحوم حوله وحول صاحبه شكوك، بعض النظر عن نتيجته، وعلاوة على ذلك، يظل فعلاً ذا سرية غير موثوق بها. كل هذا يبين أن تأجيل الاختبار، عند الشعور ببعض الأعراض، ما هو إلا تأجيل لموت اجتماعي وريح للوقت ضده، إن لم يكن ناتجاً عن جهل تام بالإيدز وبأساطير يتقلده.

ولشر في الأخير إلى أن اختبار التشخيص لا يذكر باعتباره وسيلة لتجيب الآخرين الإصابة بفيروس الإيدز ولحمائيتهم منه. مما يؤثر على ذلك وقوع حالات عدوى مقصودة، بمعنى أن حامل الفيروس يعتمد الممارسة الحسية من دون وضع العشاء الوقائي، انتقاماً من الآخرين، وعقاباً لهم.

ثقافة اجتماعية ضد العشاء الوافي

س للدراسات التي أجرتها^(١) في حق الأمراض المنقولة جنسياً أن الدخبة المغربية تقرر بين العشاء الوافي والجسدية غير الرواجية التي ينظر إليها المعارضة على أنها جسدانية لأخلاقية، ومسخة وحطيرة على صحة الفرد والمجتمع. ومن ثم يربط لعشاء الوافي كل الصور سلبية المحيطة بالجسدية "السبئية"، أي بتلك الجسدانية التي يفترض بالعشاء الوافي أن يحميها من خطر الأمراض.

صعباً، لا يمكن القول إن مقاومة العشاء الوافي من طرف الثقافة المغربية مقاومة عامة وكبيرة، إذ هناك من يدافع عن العشاء الوافي، بل هناك من يجد له إيجابيات تقوم على معتقدات متأصلة في اللاشعور المغربي. من الأمثلة على ذلك ما ذهب إليه أحد لمبحوثين من أن العشاء الوافي يمكن الرجل من الاحتفاظ بمنه في العشاء، وهو ما يفوت لفرصة على إمكانية توظيف ذلك المنى في أعمال سحرية من طرف شريكته. فالمسي ريمر لقوة الرجل وبحصونه، لكنه أيضاً السائل الذي تستعمله المرأة في السحر لتبين من إرادة الرجل واستقلاليته. من هنا يتبين أن العشاء الوافي لا يقف عند حماية الرجل من الأمراض المنقولة جنسياً ومن الأبوّة الإرادية فحسب، بل يقف أيضاً من التعرض لأفعال سحرية تفقده فحوته أو تجعله خاضعاً لإرادة المرأة. وقد اقترح بعض مهبي الصحة توظيف هذا المعتقد من أجل إقناع الرجال باستعمال

Abdessamad Dialmy.

(١)

• Les MST au Maroc. Construction sociale et comportement thérapeutique avec L. Mahatty, Rabat, Ministère de la Santé/Université de Washington, USAID, Imprimerie Tamara, 1997 220

• La prise en charge éducative des patients MST dans la santé publique (Union Européenne, 1997).

• Jeunesse. Sida et Islam, Casablanca, Eddif, 2000, 279 pages

«HIV AIDS and The Public Health Sector in Morocco», Global Development Network.

Medals for Research on Development/2005, September 2005, 36 p

العشاء الوافي، مما يصفي شرعية "طبه" على معتقد سحري يقف في وجه عمقه العلاقة الجسدية وفي وجه علمتها بشكل عام.

وفي اتحاد حمائي من نوع آخر، يدرج بعض من لعشاء الوافي وسى بعض التعريف الوطنية. فبالنسبة لهؤلاء، إذا كانت بطاقة التعريف تحمي نفرد من حملات الاعتقال البوليسية العشوائية، فإن العشاء الوافي يحميه من عشوائية لإصده بمرور الإيدز. وإذا كانت البطاقة الوطنية تحمي من اعتقل صرفي ومرحلي، فإن لعشاء الوافي يحمي من اعتقال أخطر. اعتقل للإيدز ندي لا رجعة منه، وتبين هذه المقاربة أن العشاء الوافي أصبح ضرورياً كما هو شأن بطاقة التعريف الوطنية. وبالبطاقة ضرورة في الحياة اليومية للمغربي، وهو شيء نفسه للحفاظ على الحياة في ظل حياة يومية محفوفة بخطر الأمراض المنقولة جنسياً، المتفشية أكثر فأكثر. من أجل ذلك، يضع البعض كمية معينة من العوازل الوقائية في حقائبهم لجسدية أو في سياراتهم تحسباً لعلاقة جسدية "طارئة". ومعنوم أن السيرة مكن متقل يصبح للجماع بالنظر إلى قلة (أو غلاء) الأمكنة الخاصة بالجسدية عبر لشوعية. وضح أن العشاء الوافي عدا عد المدافعين عنه الشبهة لطبيعية والمنطقية لمعرفةهم بخطر الإيدز. فهو لديهم الضامن الأوحد للصحة الجنسية، بفردي على وجه الخصوص. رغم وجود هذه المواقف الواعية التي تدافع عن جنسية محمية، ورغم حث وزارة الصحة على استعمال العشاء الوافي، كانت شرطة الأدب، في بداية التسعينيات من القرن الثماني، تعتقل الأفراد بمجرد توفرهم على عشاء وق إذا كان ذلك يعتبر قرينة دالة على ممارسة نشاط جنسي غير شرعي، بعالي بخصوص. وقد تم تجاوز هذا السلوك بعد التنسيق الذي حصل بين مختلف القطاعات الحكومية، وذلك بفضل نشاط الجمعيات المتخصصة في محاربة ذاء فقدان المناعة المكتسبة. ورغم الجهود التي تقوم بها الجهات الحكومية المختصة، فإن عدسة عظمى من المقارنة يرفضون استعمال العشاء الوافي، إما لجهل بوضيعة الحمائية وسوء انتقال الأمراض، أو لتسليطاته العملية. أو لصورته لاجتماعية سلبية، أو لعدده بخصه عبر العقلانية السائدة.

ندابه، لا بد من الإقرار بأن كثيراً من المعادة، المعروفين منهم على لا حصر، لا يعرفون العشاء الوافي بالمرّة. فلا أستعمله، لماذا يصح؟، «حجر بعدد يصح،

طفي سحونه وينعون به». وانكثرون لا يعرفون وظيفته الحمائية من الأمراض جنسية حسياً. فمضراً لتعمل برامج تنظيم الأسر، أربط العشاء الوافي بمنع الحمل ونسبته أكثر من ارتباطه بالحماية من الأمراض. في هذا الإطار، صرح طبيب في صخته بمومبه في حشره أنه يعطي العشاء الوافي كأداة لمنع الحمل، وأن الناس نادراً ما يتنبهون من أجل وقاية من الأمراض. وفي هذه الحالة أيضاً، ثم إدراكه إدراكاً سلباً لأن منع الحمل لا يزال مفهوماً سلباً إلى حد ما ولأن استعمال العشاء يعني عدة لخطر في تأنيث مهمة منع الحمل، ويعني ضرورة إسهام الرجل فيها. وهنا يعبر الكثير من الرجال لمعده عن متعاضهم بصدده النساء إذ يرون أن منع الحمل شيء يخص النساء وحدهن. بتعبير آخر، لعبت برامج تنظيم الأسرة دوراً حاسماً، على مدى ثلاثة عقود، في الربط بين العشاء الوافي وبين منع الحمل، الشيء الذي أزعج لرجل المغربي وبالم من حقه في متعة جنسية غير مشروطة وغير مقيدة. إلى جانب هذا الترابط بين العشاء الوافي ومنع الحمل، ذكر المبحوثون الكثير من سميات العشاء الوافي تجعلهم لا يستعملونه. على رأس السليات المذكورة تقيص متعة رجل، وتقيص صلابة الانتصاب وقوته. وهو الشيء الذي جعل الكثير من الرجال يؤكدون أن العشاء الوافي يمنع الفعل الجنسي من أن يكون كاملاً وتاماً. وتصبح هنا مولدة تقييدية من أسمي فائدة: «يقول لك الرجل لماذا يصلح المرح إذا لم أفرغ فيه كل مبي؟». والواقع أن رفض العشاء الوافي بسبب تقليصه للذة شيء لا يخص الرجال فقط، وإنما يسحب على النساء أيضاً بحيث أكدت ربة بيت أنه «لا أحد يحب لأعشية الوافية».

"السبية" الثانية في العشاء الوافي تكمن في إعاقته للهدف الكامل والكلي، بمعنى أن العشاء الوافي لا يترك أسمي يفرح كله. فلا الرجل يفرغ كل ما عنده ولا للمرأة تزنوي بشكل موهي ومختص. وبالتالي، فإن الاحتفاظ غير الإرادي بالمني دحل حسه برحل يزدى إلى ندهج مؤسم للخصبتين. إنه مطور طبي "شعبي" يعبر عن نفسه بهذا الشكل، وهو مطور لا يزال يحتفظ بكل قوته في حمل الجنس، ذلك حمل يدي لا يُعنى بالسهولة التي يعلمن بها حمل الاقتصاد مثلاً.

من "حسوي" لأخرى أن عشاء الوافي هش وينمق في كثير من الأحيان، وهذا يتفقد بحصر الأعشية الوافيه المصنوعة في المغرب وحدها، مما يؤثر على

عدم ثقة المغربي في الصاعقة الصيدلانية الوطيه. وحتى في حده عدم بمرق عشاء الوافي، فإن المبحوثين أقروا أنه لا يمنع من تسرب الجراثيم إلى سكر. ثم بخصوص الأعشية الوافية المستوردة من الخارج، فقد ذهب بعض إلى نهام دهونها المسهله للإيلاج باحتواء فيروس الإيدز. وهو في نظر هؤلاء فعل مقصود من أجل إصابة أكبر عدد ممكن من المعارضة باعتارهم مسلمين. إنها حرب صلبة في صعه أخرى حسب أصحاب هذا "الرأي". ومقدد هـ "الرأي" للإسلاموي أن الحميه الصحيحة من الإيدز هي الحماية الإسلامية، أي الاستمساك بجنسي قبل بروج والإحلاص أثناء الزواج. بتعبير آخر، تسعى هنا التيارات الإسلامية إلى إبعاد المسلمين عن استعمال العشاء الوافي من أجل ثيهم عن كل نشاط جنسي غير رواحي. فهي نظر الكثير من الإسلامويين تعني الدعوة إلى استعمال لعشاء الوافي تشجيعاً للحسانية غير الرواجية.

علاوة على هشاشته، يشكل ثمن العشاء الوافي عائقاً رئيسياً يجبر الكثير من الفاعلين الجنسيين على عدم استعماله. إن زبائن عمالات الجنس في الشارع، وهم أدنى فئة من الرباين، ليست لهم القدرة المالية على دفع ثمن صافي، مهما قل، لشراء أعشية وافية. وهنا يقر مساعد صيدلي في مدينة آسفي بأن العشاء الوافي يجب أن يكون في متناول الجميع. صاح قائلاً: «لن أرخص علية ١٠ درهم، ونصم ثلاثة أعشية فقط... هذا عالي جداً...». ثم إن الإقدام على اقتناء الأعشية الوافية يتطلب شيئاً من "الوقاحة"، أو على الأقل من عدم الاستحياء. فهذه شبه إجماع بين المعارضة على أن استعمال العشاء الوافي يتم في إطار جنسانية غير الشرعية، بل ويرتبط بالجنس مع العاملات الجنسيات بالخصوص. وباتت من كل مشتر للعشاء الوافي يقر علناً في الصيدلية بأنه "سيقترب" علاقة جنسية غير شرعية وغير قانونية، وأنه "سيفسد". صحيح أن مثل هذا الاعتراف فرصة للإعلان عن محنة، لكنه إعلان لا يصمد أمام العار الذي تجلبه العلاقة الجنسية مع العمالة الجنسية. إنه عار أقوى من المباهاة العلنية بالمحولة.

من جهة أخرى، يفقد استعمال العشاء الوافي في إسرع شك يبرن لشركين في الروح couple، الشرعي وغير الشرعي. فافتراق عشاء بسوء يجعل من استعماله من قبل الروح غير المعاني أمراً صعباً لأن اقتران استعماله في هذه الإطار يفرح

أشبه عن حساسية المفترج والمفترج عليه. تقول فتاة في قانس: «عرفت على ممرض يعمل في مستشفى عسكري. صاحته مرة وقررت ألا أراه مرة ثانية لأنه عوه بكلمات جرحية ولأنه استعمل عشاء واقياً، خوفاً من الأمراض كما قال... ثم طلب مني شهادة تثبت أن جسمي سليم... قررت أن أقطع علاقتي به». وهكذا، يكون الأمر أكثر تعقيداً في حالة الروح الشرعي إذ يكون طلب استعمال عشاء الوافي ميباً في الطلاق أو التخليق، أو على الأقل في زرع الشك.

نادر ما يكون النشاط الجنسي غير الزوجي في المجتمع العربي نشاطاً حراً ومسؤولاً، بمعنى أنه يتم تحت إكراهات ظرفية أو بيانية (كما هو الشأن في العمل الجنسي)، وكثيراً ما يقع في ظروف عبر ملاتمة لا تتماشى والهم الوفاقي. إن امتلاك العشاء الوافي في اللحظة المناسبة يقوم على تخطيط، وعلى حد أدنى من تنظيم الحياة الجنسية. لكن معظم المبحوثين صرحوا أن النشاط الجنسي يحصل بشكل غير منتظم. ففي حبيزة مثلاً، أقر بائع خمور أن «الرغبة تقع بشكل مفاجئ وأن الإنسان يكون فاقداً لعقله، في حالة سكر، ولا يفكر مطلقاً في العشاء الوافي». ويضيف موظف في نفس المدينة أن «الجنس أمر مستعجل في بعض الأحيان، وبالتالي يتم الاستعناء عن لعشاء الوافي».

وفي حالات أخرى لا يتوفر الشاب إلا على غشاء واحد يستعمل المرة الأولى. ثم يعاود شباب لجمع مرات متعددة من دون غشاء وهو يعني تمام الوصي أنه يعرض نفسه لخضر لإصابة. وهو اتجاه غير عقلاني يعبر عن عدم التحكم بالذات وعن تحميل الظروف الخارجية مسؤولية كل ما يقع للفرد. كل ذلك يقضي إلى نوع من اللامبالاة والإهمال المقصود حيث تُعطى الأولوية للمتعة على حساب الخوف وحيث يعتبر عدم استعمال العشاء الوافي دليلاً على الشجاعة والمحوثة. في هذا السياق، يرفض بعض أشان التكبر في الإيدز ويستهلكون جساً من دون وقاية، ومن دون خوف من المرض أو الموت. وتعايش هذه الجنسية بشكل هوسي لأنها مسحا ينسي الشاب (العاطل بالخصوص) واقعه اليومي المر. هنا يصح الجنس أداة لتأكيد الذات وسميها معاً، أداة لإثبات الوجود عبر إثبات الفحوثة، وأداة لانتحار صبي لسحب من حياة لا هدف منها ولا معنى لها.

بالنسبة لعمليات الحنسات، تعرف أغليتهن أنهن عاجزات على فرض

استعمال الغشاء الوافي. تقول ممرضة في تعسبر «هنا، حسب بعضي عدمه الجنسية عشاء إلى الزبون، فإنه لا يعود ينظر إليها ويصرف»، إما لأنه يهيم بها مصابة أو لأنه لا يحب ممارسة الجنس من خلال عشاء. معنى ذلك أن لمرء لعممة الجنسية بهذا الشرط يعني حظر فقدان الزبون، أي فقدان مصدر عيش. ودلالي بفضل العاملة الجنسية تجاهل مرضها أو حمض بصحتها، وتفصل نصاً بحجر ممرض الزبون أو احتمال إصابته. إنه الحس لضرورة كمصبر ررق ولا تتوقف العاملة الجنسية عن نشاطها (بالمعنى الاقتصادي هذا) إلا إذا تفاقمت حالتها الصحية وأصبح نشاطها الجنسي أمراً مستحيلاً. والأخطر من ذلك أن الكثير من لعمليات الجنسية يعتقدن بأن العشاء الوافي يخدم الزبون كأساس لأنها يعشن أنفسهن ميتات أصلاً. «نصي ماتت»، جملة قاسية رددتها الكثير من لعمليات جنسيات، وتعني أنهن فقدان كل رغبة (جنسية)، وكل رغبة في حياة. إن رادة الزبون سيادة وسائدة، وما على العاملة الجنسية إلا الامتثال. تقول إحدى اللدمات: «في الفندق، لم يكن باستطاعتي رفض أي زبون... وكان من المتعب جداً أن أرضي كل زبون وأن أرضي كل طلباتهم الجنسية... فمنهم من يريد إتياني من انقبل ومنهم من يريد إتياني من الدبر... منهم من يريد التمدد ومنهم من يريد الجماع واقفاً... وهذا من يفصل أن أمض ذكره... وهناك من يجلسني على ذكره من دبري... كنت أتدور لكحول والمخدرات قبل كل وقاع حتى أتمكن من التكيف مع كل طلب... وطبعاً، لا مكان هنا للعشاء الوافي ولا إمكان لمساومة الزبون بخصوصه...». بهذا السيدة اندكورية المطلقة، سيادة تلح أقصى درجاتها وأقساها في العلاقة العدنية. من دروس هذه العلاقة أنها تيسر أن إمكانيات الاحتماء والوقاية تتضاءل كلما كست العلاقة بين الشريكين غير متكافئة، غير متوازنة، وغير مصممة.

من نتائج عدم التوازن في العلاقة ابعدشة ظهور برعة ستسلامية لدى العاملة الجنسية، بمعنى أن العاملة تفقد كل إرادة وتقتنع بأن لا قسرة لها على التحكم فيما يقع لها وفي حياتها بوجه عام. فهي تؤمن بأن قوى خارجية، غريبة أو اجتماعية فاهرة، هي المحددة لمسارها ولمصيرها. وقد أظهرت الدراسات أن هذا الموقف الوجودي لا يساعد أبداً على اعتماد سلوك وقائي. فالمرء هنا سبي مطلق من سير مفاد أن كل ما يقع هو من عند الله. والواقع أن العاملة الجنسية تحدد مصيرها في

من 'قصائني' (بالمعنى المعبرني) لأنّ تديناً من هذا النوع يحصل الإنسان من كل مسؤولته عن أفعاله. إنه تدين مريح يزيل الشعور بالذنب ويوظف كسلاح ضد النقد الاجتماعي بعبارة. ولحظر في الأمر أن التدين القصائني يحول الحرص إلى قضاء بهي الأثر منه مهما احتتم الإنسان ومهما "سهر" على عدم الإصانة. في هذا سبق، فإن أحد الشبان من مدينة طنجة: «إذا أراد الله أن يصيبك مرض ماء فإن لمرض سبببك، سواء وصعت غشاء أم لم تضعه... إما نطلب فقط من الله أن يحمينا... هذا كل ما هبت».

الوقاية أو الاجتهاد المغلق

تذهب شريحة كبيرة من الشباب المغربي إلى أن مفهوم المحرم عاصر اليوم وحده عن كبح الرغبة الجنسية قبل الزواج. لكنه وفي الوقت ذاته شات يتشت بالإسلام ويبحث بالتالي عن وسيلة للتوفيق بين الإسلام والجنس قبل لروح، خصوصاً وأن النشاط الجنسي قبل الزواج معرض أكثر بحظر الأمراض المسبوبة جنسياً.

في هذا السياق، يقول شاب مسلم من مدينة أوترخت الهولندية «على الفقهاء أن يقترحوا حلولاً على الشباب... ليس بمقدور الشباب أن يستمسك... وهذا الإيدز...». وفي المغرب، تود بعض الفتيات «أن يكون الإسلام أكثر تفهماً وأكثر تحسراً... وأن يعطي الحق لممارسة الجنس من دون معاقبة ذلك»، خصوصاً وأن معظم الشباب المسلم عاجز عن الزواج اليوم بالظفر إلى تمديد حقبة لدراسة وبالنظر إلى البطالة وعدم القدرة على النفقة والسكن. لم يفرز أحد الشبان أن «على الإسلام أن يسمح للشباب غير المتزوج بشاط جنسي محمي وديك بعض السماح باستعمال العشاء الواقفي».

كيف يمكن إذن للإسلام أن يساهم في حماية الشباب من الأمراض المنقولة؟ كيف يمكن له أن يساهم في الوقاية الحديثة منها؟ كيف يمكن له أن يتجاوز التحريم نظراً إلى عدم واقعيته الراهنة؟ إلى أي حد يمكن له أن يسدل الشرعية على استعمال العشاء الواقفي في العلاقات الجنسية غير بروحية بمصدا حميدة لصحة الفردية والمومية؟ هل من حدود للاجتهاد في هذه المسألة؟ أم أن الاجتهاد هنا معق بشكل نهائي؟

بالنسبة لبعض الشبان المحوئين، تكمن التحل الإسلامي في العودة إلى روح المتعة لأن مقصده هو حفظ الفرح ولأن المرأة فيه روحه بعدد بفرح هؤلاء يحور نهى الحنيفة عمر عن رواج المتعة من أجل حل المشكلة الجنسية في أوساط

شدد فهو ممكن معارضة سطر في "الحريم السي" لزواج المتعة؟ من الضروري وضع حد في "الحريم السي" بين مردوختين لأن زواج المتعة بشكل إحدى "عرائب شريعة"، وذلك حسب تعبير الكثير من الفقهاء السييين أنفسهم، مثل أبي بكر بن عربي، وسمعة شزعيت بابة مدنية هي: "فما استمتعتم به منهن فاتوهن أحوزهن فريضة من الله". أما الآية «والذين هم لغروجهن حافظون إلا على أرواحهم أو ما ملكت أيماهم فريضة غير ملومين»، فإنها آية مكينة سابقة يمكن اعتبارها نُسحت بالآية السنية لمشار إليها أعلاه. من جهة أخرى، ليس هناك اتفاق على تاريخ ومكان تحريم لمتعة من طرف الرسول، والكل يشهد أن المتعة كانت سارية من عهد رسول الله إلى منتصف خلافة عمر بن الخطاب الذي نهى عنها. يقول الإمام الشافعي بهذا الصدد: «لا أعلم شيئاً في الإسلام أحل ثم حُرِّم، ثم أحل ثم حُرِّم غير المتعة». وحتى لو افترضنا أن الدليل القطعي على تحريم زواج المتعة قائم لا ليس فيه لدى أهل لسة (وهو الشيء الذي ينهيه الفقيه صالح الورداني)، فإن ذلك لا يمنع اليوم من الأحد من الشيعة باعتبارها مذهباً إسلامياً يرى في زواج المتعة حلاً ممكناً لازمة لشباب لحسية اراهنة، أي حلاً من داخل الإسلام نفسه. صحيح أن جوار زواج لمتعة مرتبط بطروف استثنائية خاصة، لكن تلك الظروف تجتمع اليوم في عدم توفر لشروط المادية لسكح ادايم وفي انتهاء العمل بالرق الجنسي (ما ملكت اليمين) من هذا المنطق العقلاني والشرعي في آن واحد، يمكن التمكيز في تحيين زواج لمتعة كحل إسلامي، ولو كان حلاً مؤقتاً. أليس في تبني زواج المتعة وسيلة لتجنب ارتكاب قال الإمام عبي: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي». وبديهي أن إيجاز المتعة يعني إيجاز استعمال العشاء الواقعي، أي الحماية من الأمراض المنقولة حسب. فهذا الزواج حل وسط، لا تكاح ولا سفاح، يوفق بين العذرة الجنسية ويعجز الاقتصاديين المميزين لوضع شباب اليوم في العالم الإسلامي.

ويقترح آخرون الزواج العرفي والمعصود به إبرام عقد من دون توثيق، وهي بعض لحدلات من دور شهر ومن دور سكن مسرك. ويمكن اعتبار الزواج العرفي حلاً ديباً لمصيبي الحسني الناتج عن انتهاء الرق الجنسي وعن استحالة الزواج لأسباب اقتصادية وعن تحريم الرما وتجرىم العلاقات الجنسية غير الزوجية. إنه إلى حد ما سديد، سسي لزواج المتعة عند الشيعة إلا أنه زواج يُعقد على وجه الدوام

خلفاً لزواج المتعة^(١). ظاهرياً، يستوعي الروح العرفي كل شروط سكح سسي الصحيح، سد أن أولوية المتعة فيه لإصافه إلى عدم سرعه في لإحت ممبرب تقریه من زواج المتعة. ويتم الزواج العرفي بين الشباب في حفلات سرية حسب لعصب الآباء، أو في الأوساط الصلاية للإسلاموية

ويرى آخرون أن اللجوء إلى هذه الأشكال من الزواج ليس ضرورياً وأن على الفقهاء أن يقوموا باجتهاد يبيح علاقات جنسية قبل زواجية محمية. يقترح دعة هذا الاتجاه تعليق العمل بكل الآيات المحرمة للحسية قبل الرواجية نهراً لمعبرت "ظرف الحداثة الدائم". فأمام تعذر الاستمسك والنفقة وانسك، لا بد من ياحة نشاط جنسي محمي. يقول شاب مسلم من فرنسا: «إذا مارس شاب انجس قبل الزواج، فإن هذا حرام... وعليه على الأقل أن يستعمل عشاء وقياً لكي لا يراكم شرس». ويذهب مهندس معماري إسلاموي من فاس في نفس الاتجاه فيقول: «الحل الأصلي هو الاستمسك، لكن وبالنظر إلى استحالة مراعاة ذلك الحل باعتبار ظروف حياة شباب اليوم، يعدو العشاء الواقعي حلاً مؤقتاً، في انتظار حل مشاكل الأمية والمقر والبطالة، أي في انتظار تمكين الشباب من الزواج». إنه في نظر هؤلاء حل استثنائي في ظروف استثنائية.

ما هو موقف الإسلامويين والفقهاء من مصيب الشباب لمسم في حمية نشاطهم الجنسي من خطر الأمراض المنقولة جنسياً؟

في حريدة الصحوة، يذهب عبد الرزق لمروري^(٢) إلى أن الإيدز هو عقاب الله ضد الزنا. وبالتالي لا بد من معاقبة الشباب بالعودة إلى الإسلام، وليس محاربة الإيدز بمصل العشاء الواقعي كما تفعل وزارة الصحة ولجمعيات اتبعة بها. إن دعوة

(١) وقد انتقد زواج المتعة من طرف معارضين إيراني في المجلة (السعودية) تحت عنوان لزواج المتعة جائز لسباب الفقهاء، حرام لسباب الدسة (المجلة)، ص ١٣٦، ٢٠ كانون الثاني ١٩٩٦) وبعبارة مفقوة إيرانيون من الداخل مجرد عقود شرعية بحدودها ولا تعين على يرون أن هذه الشرعي هو المتعة وليس تأمين دخل وبمضامين بالعودة إلى كدواه وليس كطعام، أي فقط ضد الحاجة الملحة. وتمارس بعض النساء المتعة لمصيان أمر عمر بن الخطاب بتحريم المتعة، أي إرضاء لله (صد عمر).

(٢) عبد الرزاق المروري "وفاويي بالي كانت هي الداء، الصحوة، عد ٥٢، شمس ١٩٩٦.

نشدت إلى سبيل عشاء أو في تعني، في نظر الموردي، دعونه إلى العشاء
و سكر. الب. عشاء الوافي هو ناقل عدوى الزنا والفساد. لا بد من التذكير هنا بأن
مؤسسات الحكومة في المغرب لا تقول فقط للشباب بوجوب استعمال العشاء
و في. بل هي تحث الشباب بين الاستمساك من جهة وبين الإخلاص أو العشاء
و في من جهة أخرى (في حبه الإقدام على ممارسات جنسية). ويؤخذ الموردي
المؤسسات على أنها لا تقول بصراحة للشباب إن العلاقات الجنسية غير الزوجية
محرم شرعاً. هل من صلاحية وزارة الصحة أن تقول إن الجنسية قبل الزوجة
حرام؟ أليس هذه مسألة تقنية من اختصاص وزارة أخرى أو تخصص قطاعات الفرد
الشخصية؟ أليس على وزارة الصحة تبين بحلول القضية لاحتساب فيروس الإيدز،
وهي ثلاثة بالصيغة: الاستمساك، الإخلاص، العشاء (فيما يخص نمط الانتقال
الجنسي)؟

أما الفقهاء الذين استجوبواهم في هذه المسألة، فأول رد فعل شعري لديهم كان
عدم قبول مسألة حماية النشاط قبل الزواج من الأمراض. فالنسبة إليهم، المسألة
محسومة من أصلها لأن الجنسية قبل الزوجة محرم شرعاً بالأصل. من أجل
ذلك، ذهب رئيس جامعة القرويين في فاس إلى أن طلب الشباب غير مقبول ولا
يمكن أن يطلب من الاجتهاد الفقهي أن يخدم الرب ويحميه من المخاطر التي تحيط
به، في نظره، لا مجال لمناقشة إمكانية حماية الناشطين جنسياً خارج الزواج أو قبله.
ولا مجال لاجتهاد أدم النص، وكم بالأحرى أمام نصوص تحرم الزنا صراحة
وقطعاً.

رغم هذا لرد المبني صادم، استج عن اعتبار الواقع ريباً وريباً وعن إرادة
عدم إدراك الواقع (كما هو)، سألنا عميد كلية الشريعة عن إمكانية الاستجداء بالقاعدة
لأصولية نقالة إن «الضرورات تبيح المحظورات» فهل يمكن اعتبار محاربة
فيروس الإيدز ضرورة تبيح استعمال العشاء الوافي في كل علاقة جنسية، وخصوصاً
في العلاقات المعرضة أكثر من غيرها لخطر ذلك الفيروس؟ كان رد العميد أن تلك
معدة لا تستعمل إلا بعد وقوع المحذور ولا يمكن أن تتحول إلى مبدأ عام لصيغة
دور فهي نصه تستوكت بعدية فلا بد من وقوع المحذور أولاً ثم تحليل
أسباب وقوعه لكي يقول الفقهاء قوله في حوار السلوك الخارق للمحذور على ميل

الاستثناء. ثم إن الضرورة تعني، على مستوى تلك القاعدة، ضرورة تجنب موت
في هذه الحالة، وفيها وحدها، بيجور شرب الحد الضروري من لحم أو أكل لحد
الضروري من لحم الحنبر أو لحم الميتة (نقصد تجنب الموت). من هنا، ينبغي
بوصوح في نظر العميد أن عدم إشباع الشهوة الجنسية شيء غير مهم، وبالتالي فهو
ليس ضرورة بإمكانها أن تبيح المحظورات. لا يمكن، حسب رأيه، أن يقول الفقهاء
للشباب ما يلي: «من لم يستطع صيام أو الزواج، فيقيم علاقة جنسية في
حدودها الدنيا الضرورية، وليحتملها بفصل العشاء الوافي».

أمام هذا الجواب، اقترحنا على العميد القاعدة الأصوبية التي توصي باختيار
أقل المحظورات ضرراً. وهنا كان جواب العميد سلبياً أيضاً بحيث أن تلك القاعدة
تعني بدورها الاختيار بين الموت وأكل لحم الحنبر أو لحم الميتة، بين الموت
وشرب الخمر. لكن السيد العميد لم يذكر إجابة بعض الفقهاء للبعاء في حالة امرأة
تعاني من الفقر والجوع. في هذه الحالة، أجاز الفقهاء بيع المرأة لأنه محذور أقل
ضرراً من موتها. وعند تذكيرنا له بهذه الإباحة، أجاب العميد أنه لا يمكن نظراً من
ذلك المثال استخراج قانون يبيح البغاء لكل امرأة بقصد تجنب الموت. فبعد المرأة
لا يباح هنا لذاته وإنما كوسيلة للحصول على مال. والسؤال المعروض هنا هو التالي.
ما هو حكم الزبون الذي ينقذ المرأة من الموت من خلال إعطائها أجراً مقدس
خدماتها الجنسية؟ هل يُعذَّب؟ هل على تلك المرأة المحتاجة المضطرة أن تعذب من
الربوب وصح العشاء الوافي؟

رغم هذه التساؤلات المعقدة، ارتأى الفقهاء المستجوبون أن مدرسة الحسن
ليست ضرورة وليست محظوراً أقل ضرراً تجنب حمايته. فسبق الإيدز لا يفرص أداً
على الفقهاء أن يحموا الجنسية غير الزوجية من خطر المرض. ولا يمكن أبداً،
حسب الفقهاء، القول بأن الحساسات المحمية (بفصل عشاء) أقل ضرراً من الحساسية
غير المحمية. إن الحماية الإسلامية تكمن في مطهرهم في المدونة على الصلاة وعلى
الصيام المقويين للنفس، والمصحفين للشهوة الحسية. ويعني الصوم صوم نفس
أيضاً، والمقصود به هنا عدم النظر إلى النساء، ومن ثم حث المرأة على وضع
الحجاب حتى تكف عن إثارة الفتنة في قلوب الرجال. من هذا طرح، يتبين كما لو
أن الرغبة الجنسية مرتبطة بالرجل وحده وأن المرأة موضوع رغبة ولا رغبة بها فهي

يسعى أن يفهم أن صوم النضر خاص بالرجل وحده؟ على كل حال، وفي إطار هذا
منطق مدكوري، يشكل الصوم حلاً انتظاريًا يجنب المرء ارتكاب الزنا إلى حين
يمكن من الروح، وهو ما ينبغي أن يهر عليه الأغنياء في المجتمع باسم التكافل
لدى وصي الإسلام.

في نهاية المطاف، ينتهي الفقهاء مع الإسلاميين في رفض موقف وزارة
الصحة الذي إلى استعمال الغشاء الواقعي لحماية العلاقات الجنسية غير الزوجية
من خطر الإصابة. ولرهن في نظر الفقيه والإسلامي على حد سواء هو تعبير
المجتمع ودفعه إلى احترام الشريعة، ولا يكمن أبداً في تكييف الإسلام مع الحداثة
بمصر تعيق للصوم. وقد أنهى الفقهاء المستحويين مداحاتهم بالتذكير بأن
مقدمة الإيدز لكل دواء أمر يعني أنه من عبد الله ليعاقب مرتكبي الفواحش. وقد
ذهب بعضهم إلى القول بضرورة رجم الرائي كيفما كان وضعه الزوجي، بمعنى
أنهم أوصوا برجم الرائي غير المحصن أيضاً.

تبين هذه المعطيات الميدانية أن الإيدز والمشكلة الجنسية لدى الشباب ليسا
سبب شرعيين يدعوون لفقيه إلى الاجتهاد. فالفقيه يرفض ممارسة الاجتهاد لحماية
جنسية حرمة. لأنه، على عكس ذلك، يرى الفقيه أن الجنسية قبل الزوجية ينبغي
أن تظل مرتبطة بحظر الأمراض لكي يتعدى عنها الشباب، والمسلمون بصفة عامة.
فالحن الإسلامي لا يستهدف الإيسر، وإنما الجنسية غير الزوجية، وهي الشر
الأعظم. وقد ذهب أحد الفرنسيين المبحوثين، وهو من معتنقي الإسلام، إلى أن
لموصى الجنسية الرامة ممر اختباري إلى النظام الإلهي، وأن الإيدز فرصة للمودة
إلى الله.

لا بد من القول إن فقهاء فاس يدركون الجنس من خلال ثنائية الحلال والحرام
فقط. أم اثناثيات، الأخرى مثل ثنائية الجنس النفسي والجنس الفصاري، أو ثنائية الحسن
السليم ولجنس المريض، فعائبة عن وعيهم وتحليلهم. والواقع أن ثنائية الحلال -
الحرام لا تستوعب كل عنى الجنسية، ولا تحترل الجنسية كما يعيشها الفاعل
لاحتماعي في الواقع. لأن ذلك أن الفقيه لا يهتم بحسين مظهره إلى
جنسية، فهمه لأور هو لامش لمعيار ما فوق تاريخي (حسب اعتقاده) وحث
س على نفس، لامش. وهو ما يجعله يعق عند إدراك الجنسية قبل الزوجية من

حلال مقولة الحرام، ويرفض إدراكها بفصل مقولة الضرورة، كمفهوم موسع، في
هذا تعبير للفقه من حيث هو إرادة لتدبير شؤون المجتمع الصغير المستمر
وبدورها، تظل مقولة "الضرورة" عند الفقيه سحابة تعريضه لتقديري، بمعنى أن
الضرورة تعني في نظر الفقهاء المعاصرين أيضاً ضرورة حساب الموت فقط، عبر
أحدين يعين الاعتبار المكاسب العلمية التي وسعت مفهوم الضرورة بفصل تحويل
الصحة إلى حالة رقاء بدني وعقلي ونفسي واجتماعي، وليس مجرد حساب الخصم من
المرضى أو العاهة. ومن دون الارتقاء إلى تبني هذا المطلق الحداثي، سذكر أن
الفقهاء القدامى أباحوا محظور إتيان البقاء من أجل تجنب الموت. فساد لا يقتضي
الفقهاء المحدثون هذا الأثر ويقولون بإناحة استعمال الغشاء لواقعي من أجل تجنب
الموت، ولو في إطار علاقة جنسية غير زوجية؟ ذلك أن إرضاء امرأة لجنسية
أصبح اليوم ضرورة من أجل تحقيق الرقاء البدني والعقلي والنفسي والاجتماعي
لل فرد بغض النظر عن وضعه الزوجي وعن اتجاهه الجنسي. أن لأور لتجاوز
تعريف إسلامي صيق للضرورة وللصحة، لأن التثبيث بدت تعريف بوقع في
موقف إسلامي يجعل الإسلام يصطدم مع ضرورات تاريخيته. أن لأور لتجاوز
الفقهاء المعاصرين من وساطة القدامى من أجل جتهاد جديد يراعي الجديد في
مقولة الضرورة.

واضح أن إرادة التقليد التي تميز فقهاء فاس تسع من موقع دعوي تخسروا فيه
سبب الهجمة الإسلامية عليهم (وعلى الحداثة). ومن ثم وجدوا أنفسهم مضطرين
لاتخاذ مواقف ترفض حماية الجنسية غير الزوجية من خطر الإيسر. فلا يمكن لهم
الظهور بمظهر الفقيه المشور الذي يساير تصورات لعصر محافة فقدن مصداقيتهم
أمام جماهير أمية تتعمق أميتها يوماً بعد يوم. ثم إن تقيدية فقهاء فاس ترتبط
بالخصوص بتحية الفقيه المغربي بشكل عام للطعام السياسي بعد تحويته إلى موصف
عمومي، وبالتالي لن يجرؤ الفقيه الموظف على الاجتهاد في اتجاه حماية الجنسية
غير الزوجية إلا إذا طلب منه النظام ذلك، فهل بدأ هذا الاتجاه يبرز في المغرب مع
إعدام بعض الجمعيات تحت إشراف وزارة لأورف ولشؤون الإسلامية على
نحسب أئمة المساجد بطبيعة الأمراض المنهولة حسناً؟ هل يعني ذلك أول حصوة
في إشراكهم في الوفاية بمعناها الحداثي؟ أليس من الضروري البدء بحدث بفتح في

هو ائمة من قبل مكيف الأئمة تبليغ رسالات الدولة عبر الخطب؟ واضح أن معرفة
 منهم لمسجد طبعه لأمر من مفره حسياً ليس كافية البتة لإصاعه بالمشاركة في
 حماية شخصية من الروحة ومن المؤكد على كل حال أن مدبري الإسلام همومون
 بالجهود بسلام والضروري عند تواجدهم في دوله علمانية لا يستمد شرعيتها من
 الإسلام، أي في دولة ترك الناس والعقلاء أحراراً في أساط التدبير.

مهنيو الصحة أو الوقاية العلمانية المعالقة

يلعب بعض مهنيي الصحة من أطباء وممرضين إلى عتد مصابين بالأمراض
 المنقولة جنسياً مرضى عاديين، مثلهم مثل المرضى الآخرين، ويميل لبعض الآخر
 إلى التحول بضرورة تمييز هؤلاء المرضى ومعاملتهم معاملة خاصة، أشد قسوة، فهي
 نظر بعض الأطباء، يستحق "المرضى لحسبي" لوم ونفسوة. يقول أحد الأطباء
 «عندما أصل إلى لحظة الوقاية والتوصيات، أبين للمريض أنني لست مرتاحاً ولا
 راضياً عن سلوكه». فالإصابة بمثل هذه الأمراض من مسؤولية المصابين بها،
 وبالتالي لا بد من إظهار شيء من العاطفة حتى لا يعيدوا نفس الخطأ.. يكفي التوفر
 على مستوى فكري أولي من أجل تجنب هذه الأمراض». ولا يقف بعض الأطباء
 عند معاتبة تقنية محايدة بل يؤسسون خطابهم الأخلاقي على الإسلام، وعلى
 الحديث النبوي القائل: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فمن لم يستطيع فبلسه،
 فمن لم يستطيع فبقوله وذلك أضعف الإيمان». ذلك أن الأمراض المنقولة جنسياً،
 الناتجة عن سلوك جنسي غير شرعي في نظر هؤلاء لأطباء، تشكل منكراً يعصيهم
 الحق شرعاً في تجاوز الخطاب الطبي التقني المحض وفي الخصوص في سلوك
 المريض وفي أخلاقياته. ويرى هؤلاء أن لحظة الاستشارة فرصة لا ينبغي إهدارها
 لأن نفسية المريض هشة في تلك اللحظة ولأن المريض مستعد للاستماع وتقبل
 الرسالة الوقائية، خصوصاً الإسلامية.

شكل عام، تتأرجح تعليمات مهنيي الصحة الخاصة بالوقاية بين اتجاهين
 متعارضين: مفاد الاتجاه الأول اقتراح تغيير السلوك الجنسي وتقبيده بمرح
 وبالإخلاص الزوجي على اعتبار أن محاربة الأمراض المنقولة جنسياً تمر حتماً من
 خلال محاربة كل العلاقات الجنسية غير الشرعية، فلا استثناء، فهي كلها خطرة،
 ولا داعي للتمييز بين علاقة معاتبة عابرة وعلاقة عرامية ثابتة أو بين علاقة سوية
 وعلاقة شاذة. أما الاتجاه الثاني فيقول باستعمال العشاء الر في من دون اعتبار لمرعة

سلوك جنسي، بل من دون النظر في كونه سوياً أو شاذاً. طبعاً، من حق كل مهني في صحته أن يختار أحد الاتجاهين كقناعة شخصية خاصة، لكن المشكل يكمن في خلط بين أنشطة الشخصية والسياسة (الصحية) العمومية، وهي محاولة التوفيق بينهما، خصوصاً وأن تلك السياسة تدعو في الوقت ذاته إلى الاستمساك وإلى (إحلال) في العشاء، وفي من دون أن تربط وسيلة (من بين تلك الوسائل) شرحه معيه من مدعى تحسين تعبير آخر. يعني أن تلك الوسائل موجهة إلى كل فاعل جنسي دوماً تمييز، بعض النظر عن طبيعة توجهه الجنسي أو شرعية ممارساته الجنسية. وقد أول بعض مهنيي الصحة (المستجوبين) تلك الثلاثية الوقائية بشكل تدريجي بمعنى أن الصباح يتم أولاً في اتجاه الاستمساك، ثم في اتجاه الإخلاص، وأخيراً في اتجاه استعمال العشاء الوافي. وهو ما يزيل التناقض، في نظر هؤلاء مهنيي الصحة التوفيقيين، بين اتجاه تعبير السلوك الجنسي وبين اتجاه الاحتماء بالعشاء الوافي، كما بين القناعة الشخصية والسياسة العمومية.

فعلاً، أظهرت المقابلات التي أجريناها أن مهنيي الصحة يبدأ أولاً بمحاولة التأثير على لمرضى من أجل تعبير سلوكه الجنسي مستقبلاً. وهنا يستعمل المهني آلية التخويف، بمعنى أنه يستعرض أمام المريض كل العواقب التي يمكن أن تخلفها لأمر من المنقولة جنسياً. من بين تلك العواقب، يذكر العجز الجنسي (البرودة) ولعقم ثم إمكان التطور نحو أمراض عبر قابلة للعلاج مثل الإيدز. ثم ينتقل مهنيي الصحة إلى الوعظ والإرشاد باسم أخلاق قائمة على الإسلام. يقول طبيب في هذا الصدد: «يطلب من النساء أن يحضن الله... ديننا يحرم علينا فعل الشر... ننصحهن بالامتناع عن ارتداء سرواح وإخلاص».

بعد التخويف ولوعظ الديني، ينصح مهنيي الصحة باستعمال العشاء الوافي. لكن دراسة لوزارة الصحة⁽¹⁾ سنة ١٩٩٧ أظهرت أن العشاء الوافي يُصنع به في تسعة في المائة فقط من الاستشارات الطبية في القطاع العمومي. وعلى عكس هذه النتيجة، تدعي أغلبية المهنيين أنهم يوزعون العشاء الوافي بالمجان على المرضى في عيادة صحة العمومية وصرح بعض الأطباء بأنهم يصحون الشبان بحمل العشاء

الوافي معهم بصفة دائمة، نحباً لكل علاقه حسية «مساءة» وفي بعض الممرضين إنهم يلومون الشبان على عدم تدهب إلى مركز صحيعية معينة سرود محاباً بالأغشية التوافية قبل كل علاقة جسدية. وبسبباً للحصول الشباب على الأغشية، ينص مهنيو الصحة على أن ذلك لا يقتضي التسجيل في مركز الصحة، بمعنى أن الشاب يحصل على العشاء الوافي من دون أن يدلي بصفة هوية أو حتى باسمه. وقد أظهرت نفس الدراسة أنه رغم تحفظات السكان، فإن استهلاك العشاء الوافي في تصاعد مستمر (مليون ونصف عام ١٩٩٠، سبعة ملايين عام ١٩٩٣، خمسة عشر مليوناً عام ١٩٩٦ على سبيل المثال).

صحيح أن وزارة الصحة تنصح من خلال البرنامج الوطني لمحاربة الإيدز باستعمال العشاء الوافي، وقد استطاعت في لسنوات الأخيرة أن تقوم بإشهر ذلك عبر الإذاعة والتلفزة. لكنها لم تجرؤ قط على محاولة إضفاء الشرعية على لعلاقات الجنسية عبر الرواحية، وبالأخص على العلاقات الجنسية غير لعائنية. ثم تجرؤ فقط على اعتبار الحق في الجنس من حقوق لإنسان الأساسية بعض النظر عن الوضع الرواحي وعن التوجه الجنسي، وهي تعدم أب الوقاية الحقيقية تمر بالاعتراف بالحق في الجنس، وأن الجنس الحر والمسؤول هو الكامل وحده بأن يحمي نفسه من خطر الأمراض. بتعبير آخر، تحاول وزارة الصحة التوفيق بين التحريم الشرعي والقانوني للعلاقات الجنسية غير الرواحية وبين ضرورة حمايتها. في هذا الإطار، يتم توزيع لعشاء الوافي بصفته أداة تقنية نابعة من دون أدنى اقتناع مؤسساتي بقيمه لأخلاقية إمدية الأصلية. فالسياسة الصحية نابعة وحاصصة لإسلام الدولة، وهو الشيء الذي يجعلها حجولة ومحتشمة. ومن ثم يغدو قطاع الصحة مجرد قطاع تقني عاجز تماماً عن علمة الجنس. إن غياب القناعة العلمانية في صفوف مهنيي الصحة وفي لمؤسسة شكل عام ينعكس سلباً على درجة ترويج واستعمال العشاء الوافي. هود كان مهنيي الصحة غير مفتتح بالأداة ويعتبرها شراً لا بد منه، فكيف بالأخرى المريض ولسكان. وبالتالي يبدو وكأن العشاء الوافي مفروض من فوق ومن خارج عن مهنيين، وعن سكان، وكلاهما غير مصعب به لكن لا أحد منهما قادر على محاولة إشهار الأمر من المنقولة جسداً عن طريق الحلول الأخلاقية أو/والإسلامية. أمدم عدم نابعة هذه الحلول وأمام عدم واقعيتها، يضطر مهنيي صحة في نهاية لمصعب إلى نصيح

استعمال لعشاء سوقي، لكن بشكل تدريجي. يقول طبيب: «إذا بصحة المريض استعمال لأعشائه سقيه، سيعتقد أنها شجعه على مخالطة العاهرات... عليها أولاً أن بصحة محتات العلاقات غير الشرعية، وبالنزوح... وفي الأخير - صحة بعشاء سوقي»

لا مفر إذن من تسجيل التوجه المحافظ في صفوف مهنيي الصحة، وعلى رأسهم لأطباء، فهم لا يتصورون تدبيراً أخلاقياً للجنس غير التدبير الإسلامي. وهنا يطرأ لعشاء الوافي اختياراً ثانياً وثالثياً، ويصبح مجرد أداة مدمومة للاحتماء من أمراض مدمومة تنبع عن علاقات جنسية مدمومة (في نظرهم). إن العشاء الوافي في نظر معظم مهنيي الصحة المعارضة شر لا مفر منه، فهو يتضمن أخلاقاً جنسية مدنية وعلمية مدمومة ينبغي تجاهلها، إلا أنهم يجيزون عملياً استعمال العشاء ويروجونه بشكل وظيفي فني. وهو موقف يمدد الدرس الفقهي (من حيث مراعاته المبدئية للتحريم الإسلامي للجنس غير الزوجي) ويقطع مع ذلك الدرس في الوقت ذاته بمص «الإجاعة العملية» وحث الشباب على استعمال العشاء الوافي في العلاقات الجنسية غير الزوجية. من هنا يعترف مهنيو الصحة بأنه ليس من الممكن ربط الجنس بالنزوح ويقرون «رسمياً» بوجود جنس غير مؤسساتي يفرضه تطور المجتمع المغربي، إنها شبه قذعة علمية بالجنس، لكن عملية فقط.

من نتائج التآرجح بين الموقف الإسلامي القائل بمحاربة الفساد الجنسي والموقف الطبي - الصحي لداعي إلى حماية الجنسية غير الزوجية بروز سؤال التربية الجنسية. وهو سؤال اندي برع بشكل تلقائي أثناء المجموعات الجورية التي نظمها مع مهنيي الصحة في مختلف المناطق المغربية. فما هو تعريف مهنيي الصحة لمفردة لتربية لجنسية؟ يميز مهنيو الصحة المعارضة بين حمسة مضامين في التربية الجنسية

- مضمون بيولوجي يحيل إلى كل المعارف العلمية المتعلقة بالتشريح الجنسي والبيولوجيا الجنسية. ويقوم هذا المضمون على التقابل بين ما هو صحيح (من معلومات) وما هو خاطئ؛

- مضمون منع - حمي ينعق بالحسن ونقيتات موانعه، وهو المضمون الذي يقوم على التناسل بين ما هو نافع وما هو غير نافع.

مضمون وقائي يتعلق بالأمراض المنقولة جنسياً، بأنماط انتقالها، ومخاطرها، ويقوم على التعايل بين التسليم والصار.

- مضمون شقي يتعلق بتغيات الجماع وتحقيق السوء، وفهم على تفرد بين الرضا والحرمان.

- مضمون معياري يضع فاصلاً بين المباح وغير المباح (دينياً، قانونياً واجتماعياً)، على مستوى السلوكات والممارسات.

واضح أن هذه المضامين الخمسة متداخلة فيما بينها، لكن المضمون المعبري يتميز بكونه يتحكم بكل المضامين الأخرى، وبشكل أدق بطريقة التعامل معها في إطار التربية الجنسية. وبالتالي فإن طبيعة المعلومات الوصعية (عن بيولوجيا الجنس وعن موانع الحمل وعن الغشاء الوافي وعن نقيتات المتعة) التي ينبغي تحريرها إلى الفاعل الجنسي تتحدد انطلاقاً من النظم المعبري لسائد في المجتمع. ومن ثم لا تظل التربية الجنسية مضموناً مجرداً يصلح للتطبيق من دون اعتبار لخصوصية المجتمع. فمثلاً، لا مجال لتبني منظور الإباحة باعتباره ملائماً لحيثيات لتربية الجنسية وتحويله إلى قيمة تفرض نفسها على كل المجتمعات. من خلال هذه التحفظات، يعبر مهنيو الصحة المعارضة عن ضرورة وضع تربية جنسية ملائمة، بمعنى أنهم لا يعتبرونها شيئاً جاهزاً بشكل مسبق. يقول أحد لأطباء: «التربية الجنسية ليست مسألة مسبقاً... إنها في بلد إسلامي ولا بد من إدراج بعض الأشياء عليها». في نفس الاتجاه، يصيف طبيب آخر: «هدف التربية الجنسية هو تحبيب الشدود، أي المثلية الجنسية التي تهدم الصحة، والحث على الروح وعلى الإخلاص». ويضيف آخر: «تعني التربية الجنسية في الإسلام مع الناس من القيم ببعض الأشياء... مثلاً يجب أن مطلب من تمتة أن تأخذ حيطتها... فإذا فقدت بكائنها، فإنها تسقط في البغاء بشكل مبكر». ويلخص آخر كل هذه المواقف حين يقول: «إن التربية الجنسية لا تعني التحرر الجنسي». الجدير بالملاحظة هنا أن راده أسلمة التربية الجنسية تشدد كلما نعلق الأمر بمعتاة وهكذا يرى الكثير من الباحثين أن المضمون الشقي لا ينبغي أن تعلمه النساء قبل الزواج، ولو كمعروف نظرية. «عليها أن تحتفظ بنفسها لزوجها... أن تظل عذراء... وبالتالي ما لدي منحيه من التربية الجنسية؟ لماذا سفسر لها كيف يتم الوضوء؟». من أجل هذه

لا عسراً، فشرح بعض محبي عن عبارة "التربية الجنسية" واستبدالها بعبارة "تربية الصحة الجنسية". فهذه في نظرهم عبارة تقنية تعيق بروز كل القسم الجنسية أي لا تصحح الجنس المرواح (وللتعبير الجنسية heterosexualité).

ويصف مهيو الصحة أن تربية الجنسية ليست من مهامهم وحدهم، ويقولون بضرورة مشاركة الأسرة والمدرسة فيها، لكن ما هو جدور بالملاحظة أنهم يفرون في عابيتهم بأنه لا ينبغي إشراك الأب في تربية أطفاله جنسياً، وخصوصاً بناته. فكثير منهم أشد إلى حظر وقوع زنا المحارم بين الأب والبنات من جراء الفعل التربوي الخاص بالجنس، كما لو أن الحديث عن الجنس له قوة تحريضية تثير الرغبة، ولم يشر أحد لمثل هذا الخطر بين الأم والابن. والواقع أن إخراج الأب من التربية الجنسية داخل الأسرة لا يتيح فقط عن إرادة تجنب خطر زنا المحارم، بل يحيل إلى ضرورة الاحتفاظ للأب بهيته في فضاء الأسرة. وهذا يعني أن الحديث عن الجنس يفقد لأب، في نظر بعض مهيو الصحة، كل هبة وكل وقار. أما الأم، فيمكنها انخوض في المسائل الجنسية مع أبنائها وبناتها دونما خوف من فقدان الهبة لأن علاقة الأم بأطفالها لا يسعى أصلاً أن تصبحها هبة. وفي هذا الموقف تمديد للتصور لأبوي عن الأسرة وعن الأدور لجنسية استميرية. لكن الأخطر من هذا، في موقف معظم مهيو الصحة، أنهم يتجهون إلى القول بأن التربية الجنسية ينبغي أن تكون مهمة خاصة تتم في الفضاء الأسري الخاص. وفي هذا ربط بين الجنس والخاص، بين الجنس والمحبي، بين الجنس والشوي. إن هذا الموقف يتعارض تماماً مع مفهوم التربية الجنسية كسياسة عمومية ضرورية.

التربية الجنسية

في مفهوم التربية الجنسية

عد مقارنة مفهوم التربية الجنسية، لا بد من تجنب الوقوع في معاصر معرفية ثلاثة قبل التذكير بأسسه التقنية وقيمه الأخلاقية المدنية.

مخاطر المفهوم

ثلاثة مخاطر: خطر اختزال التربية الجنسية في تعلم تقنيات ممارسة الجنس، خطر الخلط بين التنشئة الاجتماعية والتربية الجنسية، خطر الخلط بين آداب البكاح وعلم "الباه" من جهة وبين التربية الجنسية من جهة أخرى.

يكنم الخطر الأول، خطر الاختزال، في دهاب الجنس المشترك، عند سماع عبارة "التربية الجنسية"، إلى الاعتقاد بأن التربية الجنسية تعني فقط إكساب واكتساب تقنيات ممارسة الجنس. وهذا اختزال خطير لأن المفهوم أغنى وأعم من هذا بكثير فالمفهوم، بالإضافة إلى مضمونه الإيروسى (نعمم لجماع)، يشمل مصامير أخرى تتعلق بالأعضاء التناسلية وسيرها (مضمون تشريحي وفيزيولوجي)، وتتعلق بالإخصاب ومنع الحمل (مضمون ضد - إيجابي)، كما تتعلق بمعرفة الأمراض المنقولة جنسياً وطرق الحماية منها (مضمون وقائي). هذا بالإضافة إلى المضمون القيم القائم على الإباحة الجنسية وعلى المساواة بين الجنسين في الحقوق الجنسية.

أما الخطر الثاني فهو خطر الخلط بين التنشئة الجنسية والتربية الجنسية. وهو خلط أولي يسمي أن نتجنه لأن التنشئة الجنسية تعصدها على ما هو به امرء بوعيه gender identity، بمعنى أن الرجل والمرأة ليسا مجرد معطيان بيولوجيين إذ لا يحوز اختزال الرجل في دكوره (الدكر) و امرؤه في أنوثتها (المرج) وسدكر والمرج معطيان بيولوجية تشكل فقط الهوية الجنسية لمرء identity sexuelle ou sexe biologique. يعجب التأكيد على أن دكورة الرجل تحوّل إلى

سبقة وبي مبارات، أي أنها تسي كموقع اجتماعي مسبق. أما المرأة فأشئ يتم تحوسه، إلى موقع وأدوار اجتماعه تتميز بالدونية وبالبيعية. إن النسبة الاجتماعية فعل أبوي في هذه الحالة، أي فعل تاريخي اجتماعي، الشيء الذي يبين أن لمرتكبة من الجنس ليست معطى سولوجياً وأنها خالصة للسجاور. إن النسبة الاجتماعية لأبوية تكمن في تحويل البيولوجي إلى اجتماعي عبر طقوس مرور (أو تأسيس) مجتمع من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة إلى ثقافة. أي في توظيف الجنس البيولوجي (الذكر والفرج) من أجل بناء النوع الاجتماعي gender، من خلال تأسيس علاقة تراتب وسيطرة بين الرجل والمرأة. من ثم، يبين أن الرجل والمرأة هويتان نوعيتان ليستا جاهزتين منذ البداية. فالنشئة هي التي تبني لرجل كدور فعل وتبني المرأة كدور مفعول به في كل القول الممارسة الاجتماعية، ومن بينها الممارسة الجنسية. إن استيطان هذه الأدوار التمييزية يعني فقط اكتساب أدوار معينة في الفعل الجنسي، ولا يعني أبداً اكتساب تربية جنسية، أي معارف (علمية) ومواقف (إيجابية) وممارسات (مساوية) خاصة بالسلوك الجنسي. من هنا حتمية التمييز بين النشئة الجنسية ولتربية الجنسية. بتعبير آخر، تقوم التربية الجنسية أولاً على اكتساب معارف بيولوجية علمية، لكن المعارف لا تكفي إذ هناك قسمان كبيرتان يتنظم حولهما لسلوك الجنسي المرتب، وهما المساواة بين الجنسين وفك الارتباط بين الجنس من جهة والزوج والإنجاب من جهة أخرى (مبدأ استقلال وإباحة الجنس). في هذا الإطار، يفقد الجنس هدفاً من أجل ذاته ولا يعطى وسيلة لتحقيق الإنجاب في إطار الزوج، أي وسيلة لإعداد انتاج النظام الاجتماعي والسياسي القائم. ولهذا يمكن أن نقر بأن التربية الجنسية، كمفهوم اصطلاحى، هي في الوقت ذاته مجموعة معارف علمية وقيم ومواقف إيجابية من الجنس (بعض النظر عن سن الفاعل الاجتماعي وبعض النظر عن هويته الجنسية وعن وضعه الزواجي وعن توجهه الجنسي) يبرموجه بين معارف علمية وقيم ضد - أبوية هي ما يشكل التربية الجنسية. فلا يكفي أن نكون للمفرد معرفة بالبيولوجيا الجنسية من دون القواعد لقيمة والسلوكية المصاحبة لها. إن القواعد والسلوكيات الملازمة لتربية جنسية، وهي القيم، مصدرة للذكورية وللأبوية، ليست نظماً اختيارياً

بعداً للمعرفة البيولوجية، فهي على العكس من ذلك بعد جوهري ومؤسس لها وفيها. إن المعرفة الجنسية لوحدها لا تكفي تعريف تربية جنسية إذ لا بد من قيم وممارسات جنسية مساوية. يكسبه وحدة، لتربية جنسية علم وعموم، معرفة وأخلاق (تميزها الإباحة وليس الإباحية)

أما الخطر الثالث فأتبع عن إسقاط معرفي وإيديولوجي، بمعنى أنها تحاول العثور على التربية الجنسية في حضرات سبقة على حضرة معرفية محدثة. أي أنتجت المفهوم كمعرفة وكسلوك. طعناً، لكل مجتمع بشري "تربية جنسية" خاصة به. فالمجتمعات "القبلية"، مثل المجتمعات الهندية واليوندية وعربية الإسلامية الوسيطة، كانت لها تصوراتها الخاصة عن السلوك الجنسي، عن تقنياته وعن عثياته. وكانت لها تقنيات تمرير تلك التصورات من جيل لآخر. لكن الحديث عن "تربية جنسية" في تلك المجتمعات ما هو إلا إسقاط، بمعنى أنها تحاول العثور (لأسباب إيديولوجية) على مقابل تقليدي لمفهوم التربية الجنسية الحديث والحديثي. مفرد الإسقاط القول بوجود "تربية جنسية" خاصة بكل مجتمع. إن تعميم وجود "تربية الجنسية" لا يجوز إلا إذا استقلنا من المفهوم لاصطلاحى إلى المعنى اللغوي. والمقصود بالمعنى اللغوي أن كل مجتمع يلحق أمراده بشكل معين أو ضمن معرف وسلوكيات جنسية تتلاءم مع قيمه وأهدافه الاستراتيجية العامة. من هذا، يتجنى أن الخلط يقع بين مفهوم اصطلاحى لمفهوم لتربية الجنسية (يقوم على أشياء ثلاثة هي: الإباحة، الفرص المانع للحمل والغشاء الرافى) وبين مفهوم لغوي عام يري في تبليغ أية رسالة جنسية للمفرد من طرف أي مجتمع تربية جنسية. والواقع أن الخلط غير حائر لا عثار بسيط آخر، مفاده أن المجتمعات ما قبل الحديثة لم تستعمل قط عبارة "التربية الجنسية". من هنا يتبين بوضوح أن استعمال هذه العبارة يصدد تلك المجتمعات هو إسقاط دفاعي ومقاومة. فبعد ظهور مصطلح "تربية أجنبية" في المجتمع الحديث، افترض البعض أن للمجتمعات التقليدية تربية جنسية خاصة بها، وهو ما يعطى الحق في رفض القيم والسلوكيات الحديثة المؤسسة بمفهوم لتربية الجنسية. لا إمكان إذن لذلك الإسقاط ولتلك المقاومة إلا بفصل برفاق نحو تعريف لغوي لتربية الجنسية. من هذا المنطلق، يذهب مثلاً نأوبل الإسلام. ساند معروف (لأنه ساند سياسياً)، إلى أن للإسلام منظوره الخصوصي لتربية الجنسية وتوقع أن

هو مصور ما هو في نهاية المصاف سوى تعريف لغوي للتربية الجنسية. فالمعذور
لإسلامي سريته الجنسية يقوم على الرضا بين الحس والشرعية (الرواجية
والاسترفاق). ويؤكد على أهمية الحملات التوعوية وعلى ضرورة مراعاة حق
زوجته في تمتع من أجل إحصائها ضد الزنا. في هذا السياق، لا مجال للاعتراف
بجنس مثلي أو استمنائي. وقد نُصت كتب الفقه في المصطلح المتعلقة بآداب النكاح
على ما سعى أن يبرعه بروح بيعة الدخول بالخصوص. وحللاً للفقه، تعرضت
كتب علم البه للجنسية اللاشرعية و"اللاشوية" أيضاً، لكن من دون معاودة النظر
في وضعهما الشرعي والاجتماعي، أي من دون الدفاع عنهما كاختيار جنسي ممكن.
بالإضافة إلى ذلك، قام الفقه وعلم البه على معطيات بيولوجية خاطئة، منها مثلاً أن
صعود المرأة فوق الرجل عند المجامعة يعوق الإخصاب ويسبب أمراضاً في الإحليل
ولعثة، أو أن تقبيل العينين يسبب الهراق، أو أن النظر إلى فرج الشريك شيء
مكروه ينبغي اجتنابه. في نفس السياق، حرم الفقهاء إثبات المرأة في دبرها معللين
بذلك بأدلة عقبية (أيضاً)، وهي أدلة واهية قلها العلم الحديث.

إن "التربية الجنسية" المتضمنة في آداب النكاح وعلم البه تركز على كثرة
الجماع كقيمة يتحتم على كل مسلم تحقيقها إما في إطار النكاح أو في إطار
الاسترقاق الجنسي. وكثرة لنكاح بمعني الوطء والزواج تُعتبر نجاحاً للنشئة الجنسية
لأبوية من حيث أنها تؤثر على تحقيق الرجولة وعلى تكثير سواد الأمة. إن كثرة
لنكاح رجولة، فهي فحولة وخصوبة. لا اعتقد أنه يمكن أن نستفي آداب النكاح
وعلم البه تربية جنسية لأن الرسالة الجنسية في هذا التراث موجهة إلى الرجل وحده
باعتباره وحده فاعلاً جنسياً ومسؤولاً وحده عن قيادة الوطء، ومسؤولاً وحده عن
إرضاء زوجته جنسياً. كل ذلك يؤثر على حصوع المرأة وتبعيتها للرجل في الجماع
سواء في إطار النكاح أو في إطار الاسترقاق. إن خضوع المرأة المردوح (زواج أو
استرقاق)، أمر يمتنع من الحديث عن تربية جنسية بالمفهوم الاصطلاحي. ذلك أن
سرية لجنسية مساواة سرعه، في حين أن آداب النكاح وعلم البه لهما توجه
ذكوري غير مساوئي وصعب. إن اعتراف آداب النكاح وعلم البه بحق الزوجة في
تمتع لجنسية، وبأنها عنصرٌ بحياتي وجد امتداده الطبيعي في الحداثة، عنصر لا
يؤدي وحده إلى اعتبار ذلك التراث بمثابة مربية جنسية بالمعنى الدقيق للكلمة، أي

كمفهوم. فالحرص على إرضاء الروح يهدف إلى تحصين الفرح بمصداً عدم حلاط
الأنساب والأموال

القرص والغشاء والأخلاق المدنية

إن التربية الجنسية هي أولاً معارف علمية. وهذا شيء لم يتمكن منه إلا منذ
القرن الثامن عشر، أي منذ أن تحولت البيولوجيا إلى علم، حيث مكنت من معرفة
الأعضاء التناسلية بشكل دقيق، ومن معرفة مسلسل الإخصاب، ثم من معرفة آليات
الإثارة والغذف... ومكنت بالخصوص من التمييز بين رجل و امرأة كمعنيين
بيولوجيين مختلفين ومتمايزين، وفي ذلك قطيعة نهائية مع اعتبار المرأة رجلاً ناقصاً
أو رجلاً مقلوباً (موجهاً نحو الداخل). ومن ثم لا مجال للحديث عن التربية لجنسية
قبل القرن الثامن عشر (على الأقل). فقد أدى تطور العلوم والتقنيات إلى صنع الغشاء
الواقعي préservatif الاصطناعي عام ١٨٨٠ وإلى اكتشاف القرص المانع للحمل
Pilule عام ١٩٥٥، وهو ما زود التربية الجنسية بوسائل مهمة تجتنب لحمل
(غير المرغوب فيه) والأمراض المقلوبة جنسياً. لهذا السبب على الأقل، لا
يخبر الحديث عن التربية الجنسية بشكل دقيق قبل هذه المرحلة. فالغشاء لوقي
هو التقنية الحديثة التي تحقق العزل بنجاحة، وهو عزل مردوح يجب في الوقت
داته حطر الحمل وخطر الجراثيم والميكروبات (بالخصوص). بكلمة واحدة،
يشكل القرص والغشاء شرط النشاط الجنسي السليم. أصف إلى ذلك تمكن
الطب الحديث من معالجة الأمراض الزهرية التي حاول الإنسان الاحتماء منها
دونما جدوى، بواسطة أعشبة واقية مصنوعة من مصران الأغذام.

بفصل القرص المانع للحمل والغشاء الواقعي اللذين حررا النشاط الجنسي من
محاطر الحمل والمرض، أصبح هذا النشاط مباحاً بلا خوف من حدوث عواقب
تؤدي إلى اضطرابات عائلية أو اجتماعية عند أحد لاحتصاصات المرأة من ثم، سهف
التمييز بين المتزوجين وغير المتزوجين، بين الرجال والنساء، بين كبار والصغار،
وبين الغيبين والمثليين الجنسيين، فكل هذه لغات الحق في جنس لأن جنس
لم تعد له محاطر صحية واجتماعية كذلك التي كانت له من قبل لا داعي من جعل
الجنس شيئاً مباحاً للبعض ومحرم على البعض الآخر، ولا داعي من حرمة

سبوكات و ممارسات التي لا يرأى الفكر الأبوي تعتبرها ممارسات "شاذة" أو محرمة شرعاً. يسعى إذن أن يدافع عن الترسه الجنسية كل أولئك الذين يحلمون بنظام جنسي جديد، وهم أصحاب النظام الأبوي من عراب و ساء ومثلين ومراهقين. يهتبه بحسية امتناع عن تحويل الجنس إلى تابو، أي إلى شيء يحافه لاعتبارات عائلية وقضائية (محرمة باسم المعدس). حين يكتشف الطفل عصوه الجنسي، توصي التربية الجنسية بعدم دوعه إلى تحويل عضوه إلى عورة، إلى شيء سعي حفوه واشتدمل معه بحشمة، وإقناعه بأنه مصدر إثم وحظر. منذ البداية، تبنى التربية الجنسية مسألاً الإباحة بمفهومها الإيجابي، فهي إدراك وتقبل للأعضاء الجنسية كأعضاء جنسية في المقام الأول، فسر إدراكها كأعضاء تناسلية، وهي تقبل لها كأعضاء طبيعية لها حاجات ووظائف طبيعية. بهذا المعنى، يجب أن نفهم الإباحة المؤسسة لتربية الجنسية والمرتبطة بها: فهي تعني أيضاً قبول النشاط الجنسي كعلاقة طبيعية مسؤولة كما حصل تراص حولها بين طرفين عارفين بكل عواقبها الممكنة.

الإباحة إذن لا تعني الإباحة لأن الإباحة غلو يرى أن كل العلاقات الجنسية مباحة بعض النظر عن الوضع الاجتماعي للشركاء الجنسيين وعن عددهم، وهي تشجيع للأفراد في اتجاه لاستهلاك جنسي من دون حدود أو قيود، لا يجد مثل هذا التشجيع في الإباحة. الإباحة تعني فقط الموقف الإيجابي من الجنس بلا تشجيع على الاحتلاط العدم أو على الشيوعية الجنسية، في الإباحة، يظل سؤال "من يجمع من؟" سؤالاً قديماً ومشروعاً. على العكس من ذلك، يغيب هذا السؤال في إطار الإباحة. تقوم التربية الجنسية إذن على الإباحة، على قبول الجنس كنشاط اجتماعي علائقي يحقق لمتعة الضرورية لتوازن الفرد.

وبالتالي، لا يمكن أبداً لإقرار بأن التربية الجنسية مادية للأخلاق شكل مطلق. إنها مادية لأخلاق معينة فقط، وهي تحمل أخلاقاً خاصة، مغايرة، جديدة، تقطع سنكل حشري مع سكرورية ولأبوية لا يمكن أبداً اختزال الأخلاق في الدين، ولا يمكن أبداً القول أن لا وجود لأخلاق خارج الدين أو من دونه. على العكس من ذلك، وسوضح الأمور وتدفقها، يسعى الاعتراف بأن الأخلاق الدينية تعتمد على تبني سرعيت (نحو) من أجل القيام بالمعروف والتهريب (جهنم) من أجل تجنب مكر. هذه لأخلاق تعامل الإنسان كطفل، تجازيه إن فعل خيراً وتعاقبه إن فعل

شراً. الأخلاق التي تعامل الإنسان كراشد لا تتحلى بى سرعيت و تهيب، بل سبصر من الإنسان فعل الخير لأنه خير، من دون انتظار جراً... انحرء عند الإنسان الراشد، وعند المواظ، هو ارتباح الصمبر وحسب. من هذا المنطلق الجديد، تصور التربية الجنسية علاقة جنسية تطعها أخلاق مدنية، أخلاق بوء، ولا تترء والإخلاص، من دون إكراه أو خوف، من دون عقد أو عقدة. إن الحرية الجنسية لا تعني أبداً الفوضى أو الحياة أو تعدد الشركاء الجنسيين أو البوهيمية. ومن ثم فإن التربية الجنسية ليست أبداً نشرأ للإباحة باسم العنم والحرية. الرهان هو أن يقتنع العربي (في كل تجسدهاته) بهذه الأخلاق المختلفة، الجديدة، غير المسبورة للشعور الأبوي في أشكاله الدينية وغير الدينية.

ما ينبغي معرفته حول مفعول التربية الجنسية هو أن كل الدراسات تبين أنها تدفع الشباب إلى تأخير بداية النشاط الجنسي، وأنها على عكس اللوربوعرف لا تعمل على إثارة الشباب جنسياً. فهي تعلم الشباب تجنب خطري المرض والحمل (غير المرغوب فيه) وتسعى إلى إفراد فرد سليم جنسياً في مجتمع سليم جنسياً. وبالتالي لا مجال للربط بين الحرية الجنسية وبين الأمراض الاجتماعية (مثل العمل الجنسي) أو الأمراض المنقولة جنسياً. صحيح أن تلك الأمراض موجودة في المجتمعات العربية الليبرالية على الصعيد الجنسي، لكنها موجودة فيها بنسب أقل. ويعرف أنها موجودة لأن هذه المجتمعات قررت تبني الشفافية في التعامل معها. وقد جهزت نفسها لتشخيص كل الأمراض المنقولة جنسياً ولمعالجتها، كما أنها تعترف بالعمل الجنسي وتنظمه. هذه الظواهر السلبية لا يمكن أن تحجب الترابط الرائع بين لتربية الجنسية وانحماص نسبة الأمراض المنقولة جنسياً وانحماص نسبة الحمل غير المرغوب فيه. أما في المجتمعات التي لا تراى ترفض التربية الجنسية وتسجن الجنس في الزواج وفي الغيرة، فبها عمل جنسي كثيف، وبها نسب أعلى من الأمراض المنقولة جنسياً ومن الحمل غير المرغوب فيه. ورغم تفشي هذه الظواهر، فإن مؤسسات المجتمعات التقليدية المزعج برفض شخصها ولاعتراف بها لأنها عاهرة عن معالجتها من جهة، ولأن تلك الظواهر تزعزع صورتها وشرعيتها أمام لرأي لعدم

التربية الجنسية، ضرورة عمومية

على الصعيد اليومي، نجد في المغرب امتحاناً جنسياً مهماً باثناً عن عوامل متعددة، على رأسها تحويل الجنس إلى نشاط اقتصادي هي مواجعة الطائفة، ثم إلى أداة مقبوضة تمكن من خدمات ومميزات غير مشروعة أو غير مستحقة. وهناك عوامل أخرى يمكن الإشارة إليها بسرعة مثل الاختلاط الجنسي في المدن غير المستوعبة بعد (بما فيه الكفاية)، البيع الحر لوسائل منع الحمل، ارتفاع معدل السن عند الزواج لأول، تسلي يدولوجيا الاستهلاك الجنسي وتراجع قيمة الاستمساك. اشتاقض بين صرامة المصوح الفدوية وبين التسامح القصافي المعني... كل ذلك يفسر تخلف الفكر الجنسي اليومي ولا يسمح للفرد بتكوين رؤية واضحة ومنسجمة حول الجنس، و يفسر إلى حد ما حيرة المؤسسات والمربين أمام مفهوم التربية الجنسية. لد يعني البدء بتربية المسؤولين عن التربية على قبول التربية الجنسية كمفهوم إيجابي وإقناعهم بكل مصميتها، وعلى رأسها المصمون القيمي الذي يجعل من الشاهد الجنسي نشاطاً مباحاً وخالياً من الإكراه والسيطرة والعنف والاستغلال. إنه المصمون الذي يسه أيضاً إلى ضرورة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، ويقوم بمساواة بين الجنسين في الحق في الجنس، علماً وعملاً. لا بد من اقتناع المسؤولين بضرورة لتربية لجنسية كترية شاملة تستهدف القيم والوعي والسلوك. لا بد من سياسة حكومية مدمجة وصحة في هذا الاتجاه، فمسائل الجنس لم تكن أبداً مسائل خاصة تتعلق بالفرد فقط ولا دخل للسلطات العمومية في تدبيرها.

تاريخ مفاهيمي

في المغرب، ومنذ العشرينيات من القرن العشرين، ظهرت معالم سياسة جنسية هي إطار الحماية الفرنسية. وكانت تلك السياسة تركز بالضبط على تربية جنسية تسعى بالخصوص إلى مكافحة الأمراض "الزهريه" بالنظر إلى أن الزهري syphilis

كان من الأمراض المنتشرة بشكل ملحوظ من سكان وكاد حذاره يعرجوه آنذاك بعض الأدوية الساتية البسيطة أو بالدهان إلى حمامة مولاي يعسوب (فرب فاس). ويهدف الحد من انتشار الزهري، أقام الفرنسيون مؤخر تصم يعمل الجنسي ويمكن من مراقبه العاملات الجنسيات طياً ومن معاشرة بمصداك منهم. كان ذلك مدحلاً أولاً لحماية الصحة العمومية حيث كانت معاملات الجنسيات، وما رلى، يعتبرن النافل الرئيسي للأمراض "الزهريه". لم تعرس هذه التربية الوقائيه بما فيه الكفاية في الذهنية المغربية لأنها كانت مرتبطة بنظام الحماية الاستعماري، خصوصاً وأن هذا النظام مارس تطبيقاً كرهياً هوفياً لا يحترم قيم المعارية وتمثلاتهم عن المرض. ثم إن التطبيق كان يخدم بالأساس توطن وتوطد الاستعمار كما جاء على لسان ليوني Lyauoy الذي أكد على أن معقول طبيب واحد أهم من مفعول فيلق عسكري في تهدئة المغرب ودفعه إلى قبول الحماية الفرنسية. ومن ثم، يتبين أن رفض الحماية كان رفضاً لتعبيها أيضاً، وهذا ما جعل الرسالة الوقائية ضد الأمراض الزهريه لا تتأصل في النفوس ولا تتحول إلى تقليد.

في عهد الاستقلال، توجهت الإدارة المغربية منذ أواسط استينيات من لقرن العشرين نحو تربية جنسية تستهدف بالأساس تعليم الحصوبة وحفضها استجابة للمالتوسية الحديثة. فتعليم المعارية الحفض من الحصوبة اعتبر شرطاً من شروط التنمية. ولا يزال هذا المنظور سائداً لحد الآن، رغم تعبير المصصحات في الرفع الصحية والانتقال من مفهوم الحد من النسل إلى مفهوم التخطيط العائلي ثم إلى تنظيم الأسرة فإلى التربية السكانية وأخيراً إلى الصحة الإنجابية. من منظور لصحة الإنجابية السائد اليوم، يعرف المغرب ستة هاتئة هي وفيت لأمهات أثناء الحمل والولادة، وهي ظاهرة تهتم المبروحات والعربات معاً دفعة لتي تحمل من دون إرادتها تضطر في غالب الأحيان إلى الإقدام على إجهص سري غير مشروع، وبالتالي غير محمي طبيياً بما فيه الكفاية. ويعبر لإجهص خمس سبب في وفيت الأمهات. أما الأسباب الأخرى فهي عسر الولادة والريف الدموي والإصابة بالجرثومة وارتفاع الضغط. وبما أن الإجهص يسبب وسه من وسائل منع الحمل، فلا بد من تلقين انفتاة عند البلوغ تربية مع - حملية بقصد نجسها لحمل غير إرادي

و بحسب الإحصاء الحظر. كما أنه لا بد من خلق وعي ولائي conscience onstetrical يدفع المرأة حامل إلى استعمال الخدمات الطبية في أسرع وقت عند حدوث تعقيدات، ويدفعها إلى مراقبة طبية للحمل والتوصح بشكل عام. سواء حدثت تعقيدات أم لم تحدث^(١)

في بداية التسعينات، عاد المصممون الوقائي المتعلق بالأمراض "الزهرية" إلى الساحة من جديد، ليس لأن الأمراض الزهرية "الكلاسيكية" ظهرت فجأة من جديد بعد أن قصي عنها، فذلك غير صحيح، ولكن لأن حالات الإيدز/السيدا بدأت تنتشر، فأورب إصابة السيدا سُجلت عام ١٩٨٦ ودفعت المسؤولين في وزارة الصحة إلى دق ناقوس الخطر، خصوصاً وأن الانتشار المهلل للأمراض "الزهرية" الكلاسيكية يشكل تربة خصبة لانتشار السيدا. وقد سجلت الوزارة المعنية ما يقارب أربع مائة ألف إصابة جديدة كل سنة بالأمراض المنقولة جنسياً. من جراء ذلك، بورت وزارة الصحة، بمساعدة جمعيات محاربة السيدا والأمراض المنقولة جنسياً، سياسة وقائية تبدأ بالرصد الدقيق لتطور الأمراض المنقولة جنسياً وتسعى إلى تحسيس المواطن ومداده بالمعرفة التي الضرورية بقصد توعيته بطبيعة تلك الأمراض وبخطورتها.

ومما وطد عودة مفهوم التربية الجنسية إلى الساحة توصيات مؤتمر السكان لدي نُظِم بالقاهرة عام ١٩٩٤ والذي أقرز مفهوم الصحة الجنسية التي لا يمكن احتراقها في جنسية من دون أمراض، وإنما هي ضرب من الرفاه الجنسي، البدني والنسي والاجتماعي، وهو شيء ليس يثنى من دور تربية جنسية تقوم على الإقرار بالحق في المتعة وعلى تشجيعها فهل تم ذلك فعلاً؟ ما مصير المضمون المتني في برامج التربية الجنسية؟

المتعة المهملة

لا بد من الاعتراف بأن العدد الإجمالي هو الجانب المهمل والمغفول بالتمام في

التربية الجنسية بالمغرب. فعند استحضار مفهوم وسعته، ثم تخصيص على الغالب الوقائية (صد الحمل عبر الإرادي وضد الأمراض)، ويتم تعييب سور المتعة الجنسية، بل تشجيعه كخطر على الأخلاق وعلى الشباب، تتعبر حراً، يهتم المجتمع المغربي بمختلف مؤسساته تربية الشباب على معرفة الجسد وعلى لافس به وعلى استغلاله كمصدر متعة. فالشباب لا ينبغي أنه رسالة من مؤسسه تربوية معه تبنّ له كيف يمارس الجنس، وكيف يحفر لوعه شكل ضيعي في علاقته ضعه دوياً الشعور بالذنب، ومن غير البحث عن حين توفيقه (بين السمع والرغبة) بل المضمون الإيروسي معيت تماماً من الترمح لمدرسية ولصحة والأسرية والدينية والإعلامية الوطنية. هناك فراغ وطني زده في الموضوع، بعد لسبب، يقبل لشباب على مشاهدة الأفلام الإباحية بفصل القوت المضنية، ويشكل ذلك بالنسبة إليه مدرسة إيروسية تملأ الفراغ المعرفي الذي يتركه صمت المؤسسات التربوية حول المتعة الجنسية. والجمعيات بدورها، خصوصاً تلك التي تكافح لإيدز، لا تتحدث عن المتعة الجنسية وعن حق الشباب فيها أو عن حق الفاعل الجنسي في اختيار توجه ممارساته الجنسية. كما أن الجمعيات المهتمة بتنظيم الأسرة لا تدافع إلا قليلاً ويخجل عن حق الشباب غير المتزوج في استعمال وسائل منع الحمل. فكل جهدها منصب على النساء المتزوجات في من الإيجاب، الشيء الذي يبين أن همها الأساسي ليس تطبيع النشاط الجنسي بقدر ما هو الحفاظ من الخصوبة. إن عمل الجمعيات يظل تقنياً إن صح التعبير، فهو مجرد تحسيس بأهمية الغشاء الواقي مع الحرص على تجنب المحوض في التصورات والمرجعيات. إن استهلاك ليوروغراف من طرف الشباب لا يدل أنداً على شذوذ جنسي بقدر ما يدل على أن هناك حاجة غير ملأة، وهي حاجة إلى المعرفة أولاً. فقد استنتجنا من دراساتنا الميدانية في الموضوع أن الشاب لا يعرف كيف يمارس الجنس، وأنه مسكون بسؤال جنسي كبير لا يجد له جواباً داخل الوطن. وبالتالي يمكن إحوص إلى أن مشاهدة الأفلام الإباحية تقوم بوظيفة بيداغوجية، فهي تبين للشباب ما هو الجنس وكيف هي ممارسة الجنس. وقد صرّحت مجموعة من الفتيات في الأبحاث التي أجرتها أن ذلك الأفلام تعلمهن كيف ينبغي أن يمارس الجنس، وكيف ينبغي لهن أن يمارس جنساً مع الزوج في المستقبل. وقد وقفنا على العديد من الحالات التي تصل فيها هذه إلى سن

(١) "ظفر" A Dialmy La gestion socioculturelle de la complication socioculturelle au Maroc, Ministère de la Santé /USAID, 1999

مروف من دون أن نعرف أي شيء عن الجنس. وفي بعض هذه الحالات، نكتري لأسرة خدمات عامته حسه لتلعب العرس درماً أولاً ندش به حياته الجسه - بروحيه سدهي أن لأفلام الإباحية التي يشاهدها الشباب أفلام مينة من الناحية الفنية والأخلاقية، واحظر أن الشاب لا يستطيع الوقوف عند جانبها التعليمي التمني إن صبح سمبر، بل يستنظر في الوقت ذاته وبشكل لا شعوري فيما جسدية وتجارية محطة، وممنه امرأة والرجل معاً. في أحسن الأحوال، لا تشكل مشاهدة تلك الأفلام سوى تعميم حسبي تقني لا يرقى أبداً إلى مستوى تربية جنسية مكتملة ومندمجة.

ضرورة عامة محاربة

لملاحظ في امدرسة أن لتعامل مع التربية الجنسية بظل حجراً ومناقصاً. فتمرير التربية الجنسية في مادة "التربية السوية" ثم "التربية الأسرية" تمرير غير ملائم لأن تلك المواد تطلق من منظور "التربية السكانية". لم يجرؤ المشرع لمدرسي بعد على إقرار مادة تدرسية صريحة تحت عنوان التربية الجنسية. وبالتالي نجد بعض مضامين التربية لجنسية موزعة بين مواد مختلفة قطبها الأول التربية الإسلامية وقطبها الثاني علوم الحياة. القطب الأول أجوف، فهو قيم من دون معارف عممية وثقافية، والقطب الثاني أعمى، فهو معارف من دون قيم سلوكية حداثية. في العالم المدرسي، عبارة التربية الجنسية عبر متداولة ولا وجود لها في المقررات وتحتجب خلف عذرت مقبولة جندياً وديبياً (حسب المهم السائد للدين) مثل لتربية لسكانية أو التربية لصحية أو التربية الأسرية أو التربية السوية. من جهة أخرى، يسس الفقيه إلى المدرسة من بوابة جمعيات آباء وأولياء التلاميذ، الإسلامية منها على وجه الخصوص، إن وصع هذه الجمعيات ملئس بحيث أنها لا ترمز فعلاً إلى قيام مجتمع مدني يؤمن بالتعدد ويعدم ضرورة الرجوع إلى الدين في تدبير بحسب ديدنور، ندي بعضهم تلك لجمعيات بعظيها سلطه التدخل في البرامج المدرسية ويحصر منها أدور عرفه في وجه المدرسة كمحرك للتحدث الجنسي، هـ. د. فترصد أن المدرسة المغربية تسي من جانبها قبحاً جسدية حداثية، وهو الأمر مشكوك فيه باعتبارها عبر محايدة دينياً إذ عليها أن ببلغ التهم الإسلامية إلى المتعممين.. سمبر آخر، لا نجد الشيء باسمه الحقيقي ولا نجده في معناه

الحقيقي، فالمشرع المدرسي بتحايل ويرأع للكهوف من مفهوم، سرية بحسبه ويرغم صانع القرار أن الفكر المغربي اليومي المحض لا يرال عذراً عن صبر مفهوم التربية الجنسية صراحة. وهنا، لا يعمل صانع القرار على تسهيل موقع الحسي ونفسه من أجل تأسيس تربية جنسية ملائمة وشجاعة. ومن ثم، يترث المجال للحظات الأصولي الواعظ الذي يدعو إلى العودة إلى القيم لجنسية الإسلامية التقليدية التي لم بعد تماشى مع وقع شباب وحداثه بحسبه بحدية إن سؤال التربية الجنسية في المغرب يحصر لاء وامربين ولعمدحين والمقررين السياسيين. ويدفع من ثم إلى جدال كبير حيث يقدم كل واحد تعريفة، ويرسم كل واحد الحدود التي لا ينبغي تجاوزها. فلا وجود لاتفاق حول مصموم التربية الجنسية، ولا وجود لاتفاق حول المستهدفين منها، ولا وجود لتصور موحد حول غاياتها. هناك حيرة فكرية لدى صانع القرار ولدى المربي ولدى الطبيب ولدى السياسي. ويمكن الإقرار بوجود معسكرين متصارعين، يرى الأول أنه لا مجر للمراوغة لأن الشباب الآن يعرف كل شيء ولا يمكن لاستمرار في الإحشاء، فهذه الأمراض التي تحتاج إلى معالجة، وهناك العمل الجنسي الذي يحتاج إلى مواجهة، ولا بد إذن من إقرار التربية الجنسية كسياسة وبرامج واضحة لأهداف، أم امعسكر الثاني فلا يرال يناقش مفهوم التربية الجنسية ويعتبرها إيديولوجية "مستوردة" ويفر بأنها ليست وجبة جاهزة، ويدعو إلى تعريفها انطلاقاً من الخصوصية المغربية الإسلامية، أي إلى أسلمتها بتعبير أدق. وحتى بالنسبة لتمرير التربية الجنسية في قنوات الإعلام السمعي - البصري، هناك تقسيم في الرأي. فهذه من يرى أن للإباحة الإعلامية القائمة تساعد على تمريرها، لأن القنوات الفضائية هيأت المشهد المغربي لتتقل رسائل جنسية حربية وهناك بالمقابل من يقول بالخصوصية الإسلامية، فيدعو إلى ضرورة الاحتياط نوع من الرقابة والصرامة على المشهد السمعي - البصري ويدعو إلى الانخفاء من القنوات الأحسية

لندكر هنا بأن معظم الدراسات بجمع على أن لتربية لجنسية بمفهومها الحديث تلعب دوراً حاسماً في تأخير بداية النشاط الجنسي. فمراهق، لعدم بأخطار الجنس (الحمل غير المرغوب فيه والأمراض) يعيش أولاً تجربة حسية في سن أعلى من سن المراهق الذي لا يعرف تلك الأخطار، إن سرية بحسبه بؤحي

رغم هذه "الظمنة"، يتنصر فكر من المسؤولية. فالأب يعتبر أنه لا يستطيع عديم مسؤولية جسدية لأن ذلك سفسفي في نظره على سلطته كأب، وهذا ما يؤكد ارتباط بين سلطة وعدم الحديث عن الجنس. تتعبر آخر، يسي الأب سلطته على كتب جسدية أصغر، وعلى قمع مواصلة التعوي معهم في الموضوع. ويؤكد الأب على أن ذلك من مهام الأم، فهي المؤهلة (في نظره) للحوص في الجسم. وبهذا تتحول التربية الجنسية إلى مسألة خاصة ومحتشمة ليست لها صفة الضرورة العامة. لكن لأم بدورها، وبالنظر إلى مستوى المرأة التعليمي المتدني، لا تستطيع القيام بهذه المهمة الدقيقة والأساتذة أنفسهم يدخلون من الأمر. فهناك لجان طبية تذهب إلى بعض شذويعات بقصد تحسين لتلاميذ بالأمراض المنقولة جنسياً، إلا أن الكثير من الأساتذة يخرجون أثناء إلقاء الطبيب لعرضه بحجة أن الأستاذ لا يقدر على مواجهة تلامذته أثناء حصص الطبيب عن الجنس. فكيف يمكن للتلميذ المراهق، في صلب هذا الوضع، أن يكون رؤية إيجابية وحداثية من الجنس وهو يرى أستاذه يحمر حجباً ويعدد لدغة، ويهي سلطته أيضاً على قمع الجنس وتهميشه؟ ومهنيو الصحة أنفسهم يقولون بأنهم تقنيون فقط، أي أنهم مؤهلون للتحدث عن الأمراض المنقولة جنسياً فقط، أما باقي جوانب التربية الجنسية فتتجاوزهم على حد تعبيرهم. ولهذا لسبب، يرفضون الحوض فيها مع مرصاهم... وذلك شيء مؤسف لأن المريض يأتي إلى الطبيب وهو مهياً لتقبل رسالة الطبيب التربوية.

إن التنكر غير الواقعي للواقع الجنسي المغربي المريض لا يخدم مسلسل التنمية ولديمقراطية. فالمجتمع المغربي مريض جنسياً، من كثرة الحمل غير الإرادي. من كثرة إصابات لجنسية، من كثرة العمل الجنسي غير المعترف به، من عقدة تفوق الرجل، من ربط وهمي وهوسي بين الجنس والرواح، من تنكر لجسدية المشية، من عدم الاعتراف بالحقوق في المنة كأحد حقوق الإنسان الأساسية. لن يعرف هذا المجتمع مريض سمية جمعية أو ديمقراطية حقيقية ما دام لا يعالج شجاعته تساؤلات الثانية. كم من طاقات تهدر من جراء إصابات جنسية يمكن تجنبها بفصل تربية جسدية سليمة، شجاعة وواضحة؟ كم من فتاة تصعب حياتها لأنها لم تنعم كيف تنجب الحمل؟ كم من رجل يرغب المرأة على علاقة جنسية غير

مرعوب فيها وغير مؤمنة صحياً؟ كم من مثلي جنسي يشعر بالندب و الخوف بمجرد أنه يميل إلى الرجال بشكل اضطرابي؟ أليس في كل ذلك بديل لطاقت يحتاج عن التنمية إليها؟ أليس في كل ذلك من يمدّ لمساواة بين مواهب و حقوق وحقن لحقوق الإنسان؟

أين هي الأحزاب السياسية الديمقراطية من إشكالات التربية الجنسية؟ أين هي جمعيات حقوق الإنسان من هذا الإشكال؟ عذب مصق، وصمت مصق، لم يفكر بعد الأحزاب السياسية الديمقراطية ولا جمعيات حقوق الإنسان ولا جمعيات مكافحة الإيدز في اقتراح سياسة جنسية تملأ بفرع نسائي. وجمعيات هذا محط اتهام أكبر لأنها يفترض فيها مبدئياً أنها مؤثر على وجود مجتمع مدني. أم أن الجمعيات المغربية مجرد امتداد للمؤسسات الحكومية بعيد إشاح لإيديولوجية الجنسية الرسمية المزدوجة، المتشددة قانوناً والمتساهلة فعلاً؟ هل هي جمعيات من دون مجتمع مدني، وظيفتها الأساسية الإيهام بوجود مجتمع مدني؟ هل يجب التذكير بأنه لا وجود لمجتمع مدني حقيقي بدون عدمانية؟

الجنس واليسار والإعلام

في المغرب اليوم، هناك مفارقة كبيرة تكمن في الهوة العاصلة بين الحديث عن الجنس وبين ممارسات الجنسية.. فمن جهة، تعبرت الممارسات بشكل كبير بحيث إنها افتحت وأصبحت شبه مفضولة في صفوف الشباب. ولا شك في أنها تقف عند حدود لبكارة في الكثير من الأحيان، وهذا ما جعلني أميز بين البكارة الدنية (وأعني بها انعدام أي تجربة جنسية قبل الزواج) والبكارة التوافقية (وأعني بها تجارب جنسية من دون انقضاء، تجارب أصبحت الأمر المغربية تتقبلها ضمناً). هذه التجارب الجنسية غير الفرجية هي في نكث مستمر، وهي بمثابة ترفيق "براعماتي" بين إلحاح الرغبة الجنسية وشدة التحريم الديني. طبعاً، كثير من تلك التجارب تقود، ما عن قصد وإما عن غير قصد إلى الافتضاء، الشيء الذي يدفع بعض الفتيات إلى إعادة البكارة بشكل اصطناعي بفضل تواطؤ الأطباء، ذلك التواطؤ الإيديولوجي المدر لأرباح مالية مهمة. من جهة أخرى، كل هذا التغير الهائل لم يصاحبه تطور على مستوى الخطاب اليومي للجنس بحيث ظل الخطاب تقليدياً ومحافظاً. مرد ذلك أن الممارسات الجنسية علماً ما يصاحبها شعور بالآثام، فهي لا تُعاش كحق أساسي أساسي، بمعنى أن الخطاب الوحيد المنظم للجنس في الساحة المغربية يبقى هو الخطاب الشرعي، بشقيه الديني والقبلي، وهما شقان متكاملان.

تجبل اليسار

إن لقوى التقدمية لا تقترح على الشباب خطاباً بديلاً عن الجنس، ونظل هي نفسها سحرة لحضرات انشغالي السائد حقاً من أن تنهم بالمصاد واللاأخلاق. فهل بحق مثلاً لمسؤول سياسي تقدمي أن يستعمل كلمة "الفاحشة" للتنميح إلى علاقات غير لرواحية، وذلك في ندوة تلفزيونية حول الإرهاب في صا مغربية عمومية، من دون أن يشير إلى إمكان قراءة تلك العلاقات من خلال منظور آخر،

منظور الحريات الفردية و حقوق الإنسان؟ العريب في الأمر أن المسؤول أحد عن هذا المنظور الأخير في نفس الطفرة المدفع عن الديمقراطية، لكنه لم يفكر قط في توظيف المنظور الحقوقي في بناء نظرة تقدمية عن الجنس، في تأسيس ديمقراطية جنسية، مع العلم أن دستور المغرب يضمن على اردوجة مرجعية، الإسلامية والإنسانية humaniste. ولماذا يستجيب المسؤول السياسي، التقدمي نفسه في المرجعية الإسلامية عندما يتعلق الأمر بـ "الجنس" و "الجنس وحده" لمد لا يستعمل الشرعية الدستورية للمرجعية (النسوية الكونية صرح بظرة معبرة عن الجنس، نظرة تتفاعل أكثر مع قواعده السياسية، التقدمية والمستبعدة، وتتوافق أيضاً مع تطور السلوكات الجنسية في المغرب؟ طبعاً، من حق كل فرد أن يتبنى الأخلاق الجنسية الإسلامية كقناعة شخصية خاصة، لكن حينما يكون ذلك لفرد رجلاً عمومياً يطق باسم حزب يساري تقدمي، يتعين عليه ألا يعيد ميكانيكياً إنتاج الخطاب الجنسي الإسلامي السائد، وأن يوظف على العكس لمرجعية الإنسانية للمطالبة بتغيير القوايس ولعمل على تربية لمجتمع تربية جديدة في الحقل الجنسي. بتعبير آخر، عليه أن يجتهد باسم حرية المؤمن بالاشتركية-الديمقراطية في شكلية problématisation هيمنة المرجعية لفقهية والإسلاموية على موضوع الجنس. أم أن تلك الشكاسة من وطائف البحث، أو الخبير المتخصص، أو المثقف المتحرر من الاعتبارات السياسية ولملتزم بالقصدي الإنسانية الكبرى؟ أم هي مهمة ملفاة على عائق لفئات لاجتماعية التي لها مصلحة في إعادة النظر في التدبير الإسلامي للجنس؟ وأعني بها لشباب العرب والمثليين الجنسيين بالخصوص؟ كل طرف من هذه الأطراف معني بمسألة مرجعية جديدة لجنسانية جديدة، فهي في وقت واحد مسألة بحث وصال، وحن الوقت لأن تجد تفعيلها السياسي، أو الجمعي على الأقل. بديهي أن الحسابات الاجتماعية تتغير بآخر حصص نسب انساني في حصل الجنس وتفسر طابعه المحافظ، لكن ما أحشاء أن يكون معظم التقدميين والديمقراطيين المعارض غير مقنعين بالحق في ممارسة جنس كأحد حقوق الإنسان الأساسية (غير المفترضة بالزواج) وغير متشعنين بالمطور (السدوي كمنظور شمل الجنس أيضاً. وبالتالي، لا نجد في ساحة لوطه سوى خطاب

تصوير صي و، أو جمعي يقتصر على تشجيع الشباب على استعمال الغشاء
 سوفي يقصد بوفدة من الأمراض المقولة جسداً. طعماً، تشكل هذه الرسالة
 بصحية مدمراً ومكبساً خطاباً مهماً يسعى إلى الحفاظ على الصحة العمومية،
 كتبها، رسبه لا يدفع عن حق في جنس ولا تعبر النظرة إلى الجنس. فمعظم
 تصوير صي الجمعويين يعتبرون الغشاء الراقي أداة محجلة للاحتماء من
 بصبات محجنة يسع عن علاقات حسية محجلة. تعبير آخر، يتم تبني الغشاء
 انو في من خلال تصور أداتي وبراهماتي من دون تبني الأخلاق المؤسسة له،
 تلك الأخلاق المدنية المدافعة عن الحق في المتعة الجنسية بغض النظر عن
 الهوية الجنسية (رجل/ امرأة)، وعن الوضع الرواحي (متزوج/ غير متزوج)، وعن
 الانحاء الجنسي (غيري/ مثلي). لا أحد في المجتمع المغربي يطالب بتحويل
 الجنس إلى حق غير مشروط بالرواح، رغم كل ما يقع من لبرلة جنسية
 liberalisation. فانسبة الجنسية الناتجة عن سياسة جنسية غير مصرح بها
 informelle وغير منظمة ليس لها بالأساس سوى أهداف سوقية، بمعنى أنها
 تريد تحويل الجنسية المغربية إلى سوق وطنية تساهم في السوق الجنسية
 العالمية. إن الجنس في المغرب بوابة رئيسية للانخراط في العولمة، إما عن
 طريق الميخنة لجنسية أو تصدير العملات الجنسية، أو على الأقل بفضل
 مشاهدة الأفلام لإباحية على القنوات الفضائية.

الجنس في الفضائيات

يتعرض لشاب مغربي لدرس حسي متناقص من خلال الفضائيات:
 درس إسلامي يدعو إلى التشدد والتزم، ودرس يتجاوز الدعوة المشروعة إلى
 لإباحة ليست صراحة في لإباحية، وذلك لأغراض سوقية محضة. أتصور أن
 الشاب المغربي في حيرة من أمره، خصوصاً أمام صمت المربين والمهنيين
 ولسياسيين، في بحثي المشور عام ٢٠٠٠ تحت عنوان «الشباب، السيدا
 والإسلام»، انصح أن معظم الشباب يعلمون على مشاهدة الأفلام الإباحية كلما
 أتحت لهم بفرصة إلى ذلك. ومن المحتمل أن هذه المشاهدة تخلق شعوراً
 بالإحباط والحزن ومن محتمل أنها تؤدي إلى اعتبار الجنس ملعة من بين

السلع الاستهلاكية. لكن، وحسب تصريحات لمخوئين أنفسهم، تعود مشاهدة
 الأفلام إلى تعلم القبلة وإلى تعلم كيفية الجماع وصرقه وأوصاعه، بمعنى أنها حلاً
 فراغاً بردياً هائلاً. لا أحد في المغرب يتحدث للشباب عن بعد لبروسي في
 الجنسية، ويبقى تعلم هذا البعد الرئيسي تعلماً عفويّاً، عن طريق المحادثة والحفظ
 وفي هذا السياق، لا يزال البعض يعتقد أن مشاهدة الأفلام لإباحية يسعى إلى
 حكرّاً على الفتان دون الفيات، اعتقاد منهم أن في يوم هو روح بعد وأنه
 المطالب وحده بمعرفة الشؤون الجنسية وبدورها في مثل هذا الموقف تمييز وصح
 ضد المرأة، وفي ذلك استمرار للذكورية السائدة من جهة، لا يؤدي الحطاب
 الإسلامي في بعض الفضائيات الإسلامية إلا إلى تعميق شعور بالإحباط أو بالإلثم.
 والدعوة إلى الصوم الجنسي أو إلى الرواح الممكر دعوة غير واقعية، دعوة لا تأخذ
 بعين الاعتبار ارتفاع متوسط سن الرواح لأور، أي العوسة لبيدية التي أصبحت
 تميز الفئات العمرية الممتدة من سن ابلوغ إلى سن الثلاثين. وهذا يجب الإشارة إلى
 أن تلك العوسة ليست عروفاً اختيارياً وطوعياً عن الرواح؛ إنها تعبير عن عجز
 اقتصادي واجتماعي وليست رفضاً للرواح كنموذج حياتي. ما جدوى أن بحث
 الشاب على الرواح وما جدوى إقناعه بأفصية هذا النموذج بحياتي من دون تمكيه
 منه عملياً؟ ما جدوى أن نطالب الشباب بالصوم الجنسي في عصر أجمع فيه بكر
 على أهمية الاشباع الجنسي في التنمية بشكل عام وفي تنمية لدات بشكل أحصر؟ إن
 دعوة الفضائيات الإسلامية إلى الصوم الجنسي وإلى الفصل بين الجسدين وإلى
 ارتداء الحجاب أو وضع النقاب دعوة تناقض صراحة ضرورة تنمية، وتناقض
 أساساً وحبب التنمية البشرية و حتميتها

الجنس في الجرائد المغربية

لإقدام بعض الجرائد على تناول موضوع الجنس بعدد على أقل أولاً بعد
 فكري يسعى إلى تحرير الجنس من قصة البابو ومن قصة الاختصاصين من فقهاء
 وأطباء وعلماء نفس واجتماع. طعماً يتم اللجوء في بعض الحالات إلى بعض هؤلاء
 الاختصاصيين بقصد الاستشارة. وهنا أود النصي على شيء يبدو لي مهماً، وهو
 أن تدحل الاختصاصيين على صفحات الجرائد والمجلات المعنية لا تشمل فقهاء،

معنى أن هؤلاء لا يحدون ما يقولونه غير التحريم أو التحليل. وهذا يعني أن القضية بحسبه أصبحت غير دالة للاحتزال في ثنائية الحلال - الحرام، وهذا ما يدفع لإعلام معربي إلى عدم تحويل المسألة الجنسية إلى ركن معني خاص. إنها حقاً مسألة أعقد وأعمى من ذلك. لكن دعهم هذا الصرب من العنمة، لا نجد أثراً لردود وجرأت شجع سوكوت وموقف مصادرة للحظاظ الشرعي، الدينبي/القانوني. أنس لغوب بحسبه غير الروحاني وحوود داخل المجتمع المعربي؟ أم أن الإعلام لمكتوب يكبت ذلك الموقف حتى لا يتهم بالتحريض على الفساد؟ من الممكن هنا أن نجد في بعض المجلات الناطقة بالفرنسية مواقف أكثر تقدماً وأكثر شجاعة. ويرجع هذا إلى امتياز اللغة، أي إلى مكسب تاريخي واجتماعي. على كل حال، بفصل تناول الموضوع الجنسي من طرف الإعلام، يتحول الجنس إلى قضية نفسية واجتماعية وثأريحية مطروحة لنقاش على نطاق واسع، على نطاق أولئك الذين يعرفون بكتابة والقراءة على الأقل. وهذا مكسب مهم في حد ذاته.

بعد الثاني يكمن في المردودية التجارية لتناول موضوع الجنس في جرائد تقرأ من طرف آلاف الأشخاص. انتبه البعض في الإعلام المغربي منذ أواخر التسعينات من القرب الماصي إلى أن موضوع الجنس موضوع ملدز لأرباح مالية مهمة، وأنه يساعد على البيع وعلى اكتساب عدد أكبر من القراء. وهو الأمر الذي جعل عدد لجرائد ولمجلات المعربية التي تناول الجنس بشكل منتظم أو ظرفي في ارتفاع مستمر. إن أهدافه التجارية، وهو هدف مشروع في حد ذاته، لا يعني أن ما بشره الإعلام المغربي من جنس له طابع إباحي. فالمنشور لا يستهدف إثارة الفارئ حسياً ولا يسعى إلى تأجيج الرغبة أو الاتجار بها وفيها. إن ما يطرح من قصايا يتوزع بين المشاكل البيولوجية والنفسية والاجتماعية والقانونية، ولا أعتمد أن الاطلاع على هذه لمشاكل يثير الرعدة. في عرص المشاكل وفي الاستشارات والردود، يحد الباحث مدة هائلة من المعلومات الجنسية الميدانية. إن المحجولية (عدم ذكر الاسم أو تعبيره) يساعد الفرد على طرح مشكله بحسبه أولاً، وبصراحة فائقة ثانياً، خصوصاً وأنه لا يحرق على طرحها مباشرة على الاختصاصيين لأسباب مادية أو نفسية. ثلثه، كما لا يحرق على طرحها لأقرب الناس إليه خوفاً من حكم الآخرين، أي خوفاً من صورة سلبية سي سكون عنه. ذلك أننا لم نسمع بعد مرحلة الحكمي

العادي لحائنا الجسدية. فالحكمي يأخذ دوماً طابع الاعتراف، لا شتم، وفي أحسن الأحوال، طابع التهزل والاستخفاف. إن ما يطرح من مشكل على أعمدة الصحف الوطنية يفوق بكثير حيال الصحفيين، بمعنى أنه يحد برحمة تهمة عن صحفيين. تلك التهمة المختلفة القائله بأنهم يختلفون مشاكل حسية من أجل إثارة فضول القارئ. إنها تهمة أناس يرفضون النظر إلى المجتمع المعربي كما هو، أو أناس يعتمدون أن مسر "السلبيات" فضيلة وهذه موقف عبر سيمية عدم يعنى لأمر مظاهر اجتماعية وسياسات عمومية إن تشخيص بدء شحيصاً دوماً في كل تحليلاته فعل ضروري لبداية إصلاح حقيقي من أجل نظام جنسي جديد.

مهمة اليسار

رغم غنى المضامين المذكورة سابقاً، يتبين أن مضامين مهمة أخرى غير حاضرة في تصور المعارضة "المتخصصين" في التربية الجنسية، وأقصد بها المضامين النفسية والاجتماعية والعاطفية، فمثلاً لا شيء عن التوصل بين جنسين، ولا شيء عن الأدوار الجنسية، ولا شيء عن ضرورة المساواة بين جنسين، ولا شيء عن العواطف، كما لو أن الجنس مجرد فعل بيولوجي بين جسدين، فعل يتأرجح بين الحلال والحرام فقط. في هذا منظور تمقير مهول للجنس، ويكمن الإشكال أساساً في المتعة وفي الحق فيها إذ يحجز مهنيو الصحة والتعقيم عن شر العقل حين يتعلق الأمر بالجنس، هذا إن كانت لهم قناعات عقلانية أصلاً. وبالتالي، لا يكفي أن نرفع شعار التربية الجنسية كضرورة عمومية، بل لا بد من تربية المعربي ومن تكوين المكون، ولا بد من إدماج التربية الجنسية في المشروع التربوي العام. إن مسألة التربية الجنسية ليست مسألة تقنية فحسب، بل نحن في المغرب سم سلم بعد مرحلة اعتبارها مسألة تقنية فقط (من؟ متى؟ كيف؟) إن ما رلد في مرحلة مناقشة مشروعيتها ومضامينها (لماذا؟ ماذا؟)، وفي مرحلة تعريفها، وما رلد لم يتفق بعد على الأهداف المنتظرة من تلقينها، والبعض لا يزال يرفض المفهوم برمته ويقترح استعمال مفهوم التربية الصحية فقط. إنها لا تزال قضية نقاش ونصوص، قضية مبدأ وسياسة. لذلك، لا بد من الرجوع إلى المسرد وإلى كل قوى نسوية، مثوية والعلمانية، لتحميلها مسؤولية غياب تصور مغربي عن التربية الجنسية، بصورة

لأن بُرحه هي مسألة عمومية وعي برامج تربوية وتعلمية. لا يمكن انظار هذا
مصور من طرف توجهات لسياسة المحافظة التي ترى أن الإسلام أحاط بشكل
يهائي وكامل عن السؤال الجنسي

لذا من الضروري عهد ماطرة تجمع كل قوى اليسار حول القضية الجنسية،
ليس فقط لأن هذا صعب ظهور مثل الإنلذ و الحمل غير المرغوب فيه والعمل
الجنسي، بل من أجل صياغة ميثاق يساري تقدمي يضع أسس سياسية جنسية وطنية
واضحة بمعالمة. ومن ضروري أن تشد هذه السياسة الأهداف التالية : تنقيح
معارف موضوعية عن ظاهرة لجنسية، تصوير سلوكيات جنسية سليمة ومسؤولة،
كتساب مواقف إيجابية تجاه الجنس، بناء أخلاق جنسية من طرف الفرد بعيداً عن
كل إكراه. إن لتوفر حول هذه الأهداف خطوة أولى أساسية، لكن يتعذر حصوله
بين لقوى المحافظة والقوى التقدمية. فإذا استهدفنا توافقاً وطنياً في الموضوع،
سوف لن نذهب بعيداً. ومن ثم، تشكل الأهداف المشار إليها أهداف سياسة جنسية
بالنسبة للتوجهة التقدمية وحدها.

أما التقنيات لبيداغوجية فهي من جهة متغير تابع (للأهداف والمصاميم)، وهي
من جهة ثمة تقنيات متكاملة فيما بينها. فالتقنية البيداغوجية درس أو محاضرة أو
مائدة مستديرة، وهي مقبلة فردية أو مقبلة في إطار مجموعة صغيرة مع مرشد أو
مرب جنسي، وهي مشاهدة أفلام أو صور، وهي مطالعة وثائق... ويتحدد اختيار
التقنية انطلاقاً من المضمون والسن والمستوى الدراسي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن
لتربية لجنسية ليست فقط معرفة نظرية ومحددة. بل أيضاً اكتساب معرفة عملية
كمعرفة كيفية وضع العشاء الوافي على المصيب مثلاً، وهي أيضاً اكتساب نمط عيش
سليم. ولوقع أن التربية الجنسية لا تشد فقط مساعدة الشاب على تطبيع التداول
لجسمي بحسن، بل هي بمنهج رئيسي لمواجهة المشاكل الجنسية الموحدة داخل
لمجتمع المغربي، وأخصي بها النشاط الجنسي المبكر، تعدد الشركاء الجسدين،
لعمل لجنسي الرجائي ونسائي، الاعتصاب، انتشار الأمراض المعنولة جنسياً،
حمل غير مرغوب فيه الخ

مراد هو أن تقنع لقرى التقدمية في المغرب بضرورة علنة الحقن الجنسي،
وتعبر أوضح أن يمنع بأن النشاط الجنسي غير الزواجي ليس بالضرورة شائناً سوباً

أو شائناً لأخلاقاً، وأنه قادر بدوره على التعبير عن أسس مشاعر لجنس بوهاء
ومن ثم ، يجب أن نطالب تلك القوى بإعادة النظر في فصول لقصود لجنس
المتعلقة بالجنس وأن نعمل على جعلها ملائمة مع متطلبات مفهوم الصحة الجنسية
كما عرفته منظمة الصحة العالمية. إن المغرب عضو في ذلك المنظمة الدولي و طرف
في بناء مفهوم الصحة الجنسية. إن المعركة الجنسية قادمة لا محالة، وهي أعقد
وأصعب بكثير من المعركة السوية التي انتصرت مؤجراً في وضع مدونة أسرة أكثر
مساواة بين الرجل والمرأة.

خاتمة:

في الانتقال الجنسي أو العلمنة العامة

هناك في المغرب انفجار جنسي يمكن ملاحظته على صعيد السلوكيات والممارسات اليومية، فالجنس في المغرب تجاوز حدود الإطار الروحي في اتجاهين اتجاه العمل الجنسي واتجاه العلاقات الجنسية العرسية والمتعة، ويمكن رصد الانفجار الجنسي في الجنسية ما قبل الزوجية، في الجنسية خارج الزوجية، وفي العمل الجنسي.

توسعت فعلاً رقعة النشاط الجنسي قبل الزواج إما تحت ضغط قوة الرغبة الجنسية عند الشباب وإما باسم الحب أو تحت ضغط إيديولوجيا الاستهلاك الجنسي باسم الصحة النفسية أو باسم التحرر. في هذا الإطار، تم تسجيل محاولات "توفيق" بين الرعية والتحرير من خلال ممارسات سطحية من دون اقتصاص، أو من خلال ممارسات جنسية بديلة مثل الإتيان من الدبر والجنس العموي... وكثيراً ما يقع الاقتصاص عن غير قصد، فيتم اللجوء إلى الضرب لإعادة عذرية اصطناعية أو يتم نقل فقدان العذرية كأمر عادي أو توطئة في استراتيجيات بعثية، وذلك حسب المستوى التعليمي للفتاة وحسب موقعها في التراتب الاجتماعي من حيث المهنة والدخل والالتقاء العائلي.

من جهة أخرى، انتشرت العلاقات الجنسية خارج الزوجية المتعنتة بالأشخاص المعروحين، رجالاً ونساءً، من طرف الروح، بحيل هذه المدرسة إلى الرعية الدفينة في امتلاك حريم وفي تعدد شريكات لحساب (كدين المحرم المستحيل)، وإلى البحث عن متعة جنسية "غير محترمة" يصعب تحقيقها في (الزواج المحترم). من طرف النساء أيضاً، بحلف ادوافع فهي تسحت عن لده لا تتحقق مع الزوج، وهناك بحث عن هدايا أو عن مال بشكل مباشر (في حدة لحو)،

كما أن هناك اهتماماً من روح حائز في بعض الحالات...

أما عمل الحسبي، فتوسعت رقعة لتشمل الرجال أيضاً (بحكم ارتفاع معدلات البطالة في أوساط الشباب). وهكذا أصبح الشاب المغربي يوظف وسامته وقدراته الجنسية (بمساعدة المبالغين أحياناً) في كسب عيشه مع معريبات ميسورات الحال ومع سائحات أحبياب. في معظم الحالات، تلجأ هؤلاء النساء إلى شراء خدمة الحسنة عند فقدان القدرة على الإعراء بفعل التقدم في السن. ويحدث أيضاً لشباب الذين يدرسون عملاً حسياً مثباً مع الرجال إما لاعتبارات مادية (كسب لعيش أيضاً) أو لاعتبارات نفسية (اتجاه مثلي يعطي لنفسه صفة العمل الجنسي لأنه غير قادر على شئ ذاته كاتجاه مثلي صرف). ولا حاجة للتذكير بأن العمل الجنسي النسوي امتداد وتصحيم لسوكات تقليدية وقديمة حين يكون الزبون مغرباً، أما حين يكون أوروباً أجنبياً، فهذه ظاهرة حديثة لها علاقة بالرعة في النخرة أو بالسياحة الجنسية (وهو شئ نفسه الذي يحكم العمل الجنسي الرجالي مع الأجانب). لكن لعمل الجنسي النسوي مع الأجانب غير المسلمين يشكل أيضاً ظاهرة حديثة لأن فيه حرقاً مزدوجاً بتحريم الديني فهو غير زواجي من جهة وما بين - ديني من جهة أخرى (لأن الشريك ليس مسلماً). بكلمة واحدة، أصبح البغاء سلوكاً احترافياً مهنيّاً أو طرفياً، يشمل الفتيات والفتيان، الأطفال من كلا الجنسين، النساء المتزوجات والمطلقات، التلميذات والعدلات، العاملات والموظفات، الشباب الناطل عن لعمل من كلا الجنسين... إلى درجة أن البعض بدأ يتحدث عن اقتصاد بغاء.

بالإضافة إلى ما سبق، لا بد من الإشارة إلى بروز المثلية الرجالية في الفضاء العمومي، وإلى انتشار الصور لإباحية لمعريبات في إطار السياحة الجنسية أو في إطار التورنوغرافيا. وهناك أيضاً انتشار للممارسات الجنسية بمختلف أشكالها في أماكن غير ملائمة وغير آمنة، وهو ما أسميته في كتابي سكن، جنس، إسلام "بـ" الترفيع الجنسي - المحالي"، ذلك المفهوم الذي يشمل الآن ظاهرة "الجنس مسبق"، أي العمل الجنسي داخل سيارة نافذة للبيضاء يقودها صاحبها للمدة صنف عيش في شوارع مدينة وسي تكفي الشريكين لقضاء حاجتهما. نعوض هذه لسيرة عن غرفة فندق التي يتعذر اكتراءها لسبب العهر المالي أو تحايلاً على رقابة شرطه لادب

ولا بد من التأكيد على أن كل المعايير، بالمعنى السوسيولوجي، شذوكون هي أحداث هذا المشهد الجنسي المنعرج في استعلائه وفي إيمائه وقصده "د" كالمعارفة" الجنس معاً، وكل الفئات العمرية وكل أماكن الإقامة (مسكن، مدينة) وكل الطبقات الاجتماعية وكل الفئات السوسيو - مهنية، من دون استثناء. من المحتمل أن هناك اختلافات بين هذه الأشكال، لكن لا خلاف يكمن فقط في الدرجة أو في الشكل، أي في تكرارية الممارسة أو في نمطها وصفتها ومقاصدها. وسبع درجة الاتفاق إلى حد التنديد بالجنس غير المؤسسي من طرف مسؤولين وسياسيين وهم يمارسونه فردياً بشكل أو بآخر أو يستفيدون من عائداته المادية المنتظمة داخل الاقتصاد غير المنظم. وقد أبانت الأبحاث السوسيولوجية الجنسية المغربية، القليلة في الموضوع، أن ذلك الاتفاق يطال بعض مديري الحفل الديني، بل ويصل أيضاً بعض الإسلاميين، المتطرفين منهم والاعتدلين. والواقع أن لتفاق يطال لمجتمع المغربي برمته بحيث نجد كل الشرائح الاجتماعية تعزز و"تنظم" السوكات المذكورة من جهة وتندد بها أو تنبأ عنها من جهة أخرى. فبعض الأسر متواطئة، وبعض المدن متواطئة أكثر من غيرها، تحت ضغط الحاجة التي تفرض شيئاً فشيئاً تسليع الجسد ورسمته في سوق جنسية وسعة، مالية ورمزية، وطنية ودولية.

قانون غير مطبق

أمام الانفجار الجنسي الذي تزيد وسائل الإعلام الوطنية من بروزه، يمكن تشخيص بعض المواقف وردود الفعل الرئيسية. من بينها لموقف الإسلامي التقليدي، وهو موقف الفقهاء الذي يوظف مفاهيم الرب والفاخرة والسكر ليعت كل الممارسات الجنسية غير الزوجية، سواء أكانت مثلية أم غيرية. وهو في ذلك لا يميز مثلاً بين علاقة جنسية مستفزة وطويلة لأمد أسسها الحب وعلاقة جنسية لحظه أساسها اقتناص لذة عابرة مقابل أحر مالي. رغم الفارق الشاسع بين المظهرين، فكلاهما "حرام" من منظور الفقهاء، وفي هذا تبسيط خطير للأمور. أما قانون الجنائي، فيتجنب هذا التبسيط ويميز بين الفساد والسفاهة، بحيث أنه يعرف الفساد كعلاقة جنسية غير زواجية بين عراب من دون أعمال من يمكنه من الجنائي بمدد التحريم الفقهي عند تجريمه للفساد وسفاهة، غير أنه لا يعرف كيف

القائم بين بصوص قانونية مشفدة من جهة ومن ممارسات قسمة مستوحاة من جهة أخرى.

في الانتقال الجنسي

أمام الانفجار الجنسي، وأمام عدم تجريم كل السلوكات الجنسية غير الرواحية، تعرض السوسيولوجيا للإسلاموية لتعويده بحبيبه شخص من خلال معاهمة الانحراف، أو الفتنة، أو العودة إلى الجاهلية. والواقع أن كل هذه المفاهيم ذات الاتجاه الأخلاقي تقع في شك سوسيولوجي لوضعية. ومعني هذا أن الانحراف والفتنة والكوص مفاهيم اجتماعية تجد تفسيرها في مفاهيم سوسيولوجية وظيفية هي الحلل والتحكك. فالقراءة السائدة للانفجار الجنسي تجعل منه خلافاً وتفتكاً سلوكياً وقيماً.

مساهمة دراسية هذه تكمن في إعادة النظر في انقراء الوظيفية - لإسلاموية السائدة للانفجار الجنسي الذي يشهده المغرب. هل من الضروري أن يرى في الانفجار الجنسي خلافاً وتفتكاً مجتمعياً؟ لماذا لا نرى في ذلك الانفجار تمرداً ضد الأخلاق المضادة للجنس؟ لماذا لا يرى في الانفجار لجنسي تجاوزاً لفقته ولقانون أصبح متجاوزين بفعل التطور الاجتماعي وبفعل تغير النظرة إلى الجنس؟ لماذا لا نرى في الانفجار الجنسي معركة موضوعية ضد الفقه وضد القانون، معركة في ذاتها، معركة غير واعية بداتها بعد؟ لماذا لا نقل فكرة تراجع لنموذج لروحي في المغرب؟ لماذا لا نغير انتباهاً لتطبيع وسائل منع الحمل خارج الزوج؟ إن الإقدام على الجنس قبل الزواج وخارجه، باسم المال أو باسم الحب أو باسم المتعة، لا يمكن أن يعتبر خلافاً إلا إذا ظل استثناء نادر الوقوع. أما وإن الإقدام على الجنسية عبر المؤسساتية أصبح سائياً وقاراً، فبعض أن القانون العقدي ينظم الجنسية أصبح مرفوضاً عملياً من طرف الفاعلين الجنسيين، وهم فاعلون ليست لهم القدرة الفكرية أو التنظيمية (السياسية أو الجموعية) للرفض لمدنى وصرح بقانون العقدي السائد. إن السلوكات والممارسات الجنسية غير الرواحية بكل دوافعها وشكها، إلى جانب النحائلات والتواطؤات والرفعات والإرشادات والارشادات والابتزازات، ما هي إلا مؤشرات على معركة قائمة من أجل الحق في الجنس.

لاحتد على وتاريخي الذي يؤدي إلى ربط علاقات جنسية غير رواجية وغير معاتبة وهي سوسيتها لاحتداده. هناك مدينة. الفقه حين يميز القانون بين الفساد والخبانة برواحيه، أي من غير محض ورن المحض، وحين يجرمهما معاً، ثم حين يحضن للخدمة الروحية عقاباً أشد من عقاب الفساد. طبعاً، لا يعمل القانون بحدود ورن بالعقوبات الجنسية والمالية، وهو في هذا الأمر أحدث قطعة إيجابية مع المنظور مدون - اعبرني بعدد (الحلقة، الرجم...).

لشك. لرئيسي هنا يكمن في الطابع الموسمي، الظرفي والانتقائي، لمتابعة جنسية غير الروحية تقوم السنودات من حين لآخر بحملات قمعية نظيرية، فتقوم باعتقالات وستندقات وسداع لتظهر المحرك لهذه الحملات هو بالطبع تطبيق لقانون وحماية الأخلاق العامة وإظهار إسلام الدولة. إن الحملات ضد جنسانية غير المؤسساتية تتم في ظروف معينة وتستهدف أوساطاً معينة، وهو الشيء الذي يدفع إلى التشكيك في نوبها الرسمية المعلنة. إن الحالات الجرمية والمتابعة قضائية ما هي إلا الجزء الظاهر من جبل الجليد، ثم إن هذه الحالات وصلت إلى درجة من التكاثر تعيق صحتها ومتابعتها كلها. من جهة أخرى، تستغل تلك الحالات من أجل مأسسة التدخل في الحياة الخاصة، أي أن فرصة "الجنحة" الجنسية توظف ليعط من قيمة الفرد ولتحسيسه أنه ليس مواطناً حراً له الحق في حياة خاصة. تنقص السلطة على انفرصة لتحويل التعامل الاحتقاري مع الشخص "الجانح" إلى نموذج مرجعي للتعامل مع الإنسان المغربي بشكل عام، وكأن هذا الإنسان جانح دوماً. في إطار هذه علاقة غير المواطنة، يتحتم على "المتهم" ألا يوظف منطق حقوق الإنسان وانحرافات العامة إذا أراد أن يخرج سالماً من ورقة النجحة الجنسية. ويتحتم عليه الرجوع إلى المنطق الإسلامي، أي أن يعترف بالذنب وأن يبرر دسه كعمل من وسوسة للشيطان. وطبعاً، تظل الرشوة أسهل الحلول للتكفير عن الذنب أمام سلطات تتأسس بمسيسة. بتعبير آخر، كثيراً ما تكون الحملات ضد الجنسية غير المؤسساتية وسيلة لإرهاب الأمور ووسيلة لانتزاع المادي أو/والمعنوي. وبذهب لبعض إلى أن مؤسسة ونهضة الحملات التطهيرية لا تعكس تعاطي الدولة مع مرميتها في حمده لأخلاق العامة، ولا تعكس إرادة الانتزاع بقدر ما ترمز إلى برعة عمالية ناشئة متأثر بحداً وإن سجل منطق حقوق الإنسان. وهذا ما يفسر التناقض

على صعيد اليومي، خارج المؤسسة الزوجية، أي ضد القانون وضد الفقه. إنها مطالبة بعلمنة القانون الجنائي المنظم للجنسانية، مطالبة غير واعية بذاتها من أجل تحرير العلاقات الجنسية من أسر الزواج، وفي حالات تنكاثر، من أسر الجنسية الغيرية. بكلمة واحدة، يمكن القول إن المغرب هو الآن في طور الانتقال الجنسي، بمعنى أن ما يبدو خلافاً هو في الواقع معالم نسق جنساني جديد تظهر في الأفق، معالم نسق جنساني حدائي، يفك الارتباط بين الجنسية والأبوية، بمعنى أن الارتباط بين الجنسية والزواج والغيرية لن يظل حتمياً و"طبيعياً". إن الجنسية المغربية الراهنة تسير في هذا الاتجاه، نتيجة لتطور الواقع وتغيره، نتيجة لسياسة جنسية معلومة أكثر فأكثر، سياسة تفجر الطابع المحافظ للقانون الفقهي.

محركو العلمنة

بقي أن أضيف شيئاً جديداً لهذه القراءة الجديدة للجنسانية المغربية الجديدة، ويتعلق بالارتقاء بالمعركة الجنسية إلى مستوى الوعي بذاتها. إن الفاعل الاجتماعي "العادي" يخرق القانون يومياً ويصارع يومياً، لكن معركته اليومية مشوبة بالشعور بالآثم والندم لأنه لم يستوعب بعد الحق في الجنس كأحد حقوقه الإنسانية الأساسية، ولأنه يجعل من احترام التابوات/المحظورات الدينية تعبيراً عن إيمانه وعن إسلامه. ليس باستطاعة الفاعل الجنسي "العادي" أن يستوعب بعد ضرورة الفصل بين الإيمان والقانون، وأن يطالب صراحة، بمفرده وكفرد عادي، بعلمنة الجنس، أي بعدم إخضاع الجنس للقانون الديني. وبالتالي لا بد من إدراج مطلب علمنة الجنس في أجندة أحزاب اليسار وفي برامجها، ولا بد للمجتمع المدني أن يصبح مجتمعاً مدنياً حقيقياً، أي لا بد من السماح بتأسيس جمعيات تدافع عن الحقوق الجنسية للمثليين ولغير المتزوجين. على هذه الجمعيات أن تطالب بحذف الفصل ٤٨٩ من القانون الجنائي الذي يعجز المثلية والفصل ٤٩٠ الذي يعجز الفساد (أي العلاقة غير البغائية بين غير المتزوجين). إنها قوانين مخالفة لحقوق الإنسان. إن حذف هذه الفصول لن يمنع أحداً من رفض المثلية والعلاقات الجنسية ما قبل الزواجية وعدم ممارستها، لكن ينبغي أن يظل هذا الرفض رفضاً فردياً وشخصياً لا يتعدى نطاق الحياة الخاصة. أما القوانين المتعلقة بالعنف الجنسي (إزاء القاصرين

وإزاء المرأة) وبالعنف الجنسي، فلا بد من الاحتفاظ بها لأنها مطابقة تماماً لمنطق حقوق الإنسان. ينبغي أيضاً السماح بتأسيس جمعيات تدافع عن حرية التدين... وعلى الجمعيات المتواجدة في الساحة، المهتمة بقضايا حقوق الإنسان والمرأة والسيدا، أن تساهم في هذه المعركة حتى تبرهن على أن وجودها دليل على وجود مجتمع مدني يرفض أن تستمد القوانين من مصادر دينية.

إن المعركة الجنسية اليومية التي يخوضها المجتمع ضد القانون الفقهي المضاد للجنس غير الزواجي ظاهرة تاريخية إيجابية، وهي مبادرة تخلقت عنها النخب السياسية والجمعوية والمتقفة لحد الآن. أن الألوان لتأطير معركة المجتمع الجنسية، سياسياً وجمعوياً، حتى تغدو معركة واعية بذاتها وتقطع أشواطاً إضافية في مسلسل الانتقال الجنسي نحو جنسانية أفضل.

التربية الجنسية

١٤٩ في مفهوم التربية الجنسية
١٥٦ التربية الجنسية، ضرورة عمومية
١٦٤ الجنس واليسار والإعلام
١٧٣ خاتمة: في الانتقال الجنسي أو العلمنة الصامتة

المحتويات

٥ مقدمة
١١ الجنسية في المجتمع العربي المعاصر

العمل الجنسي

٥١ العمل الجنسي في المغرب
٥٨ العمل الجنسي والصحة العمومية
٦٥ تصدير العاملات الجنسيات المغريات إلى دول الخليج
٧١ العمل الجنسي: بين الاقتصادي والثقافي
٧٧ العمل الجنسي، سياسة عمومية غير مهيكلة؟
٨٦ العمل الجنسي الرجالي
٩١ العمل الجنسي، مجرد غطاء للمثلية الجنسية الرجالية؟

الأمراض المنقولة جنسياً

٩٩ البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب: إشكالية الأسماء
١٠٥ البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً: إشكالية الأسباب وأنماط الانتقال
١١٤ البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب: الإيدمولوجيا العفوية
١٢١ الوقاية من الأمراض المنقولة جنسياً
١٢٦ ثقافة اجتماعية ضد الغشاء الواقي
١٣٣ الوقاية أو الاجتهاد المغلق
١٤١ مهنيو الصحة أو الوقاية العلمانية المعلقة

إصدارات الرابطة

١. لنتزع الحجاب، تأليف شاهدورت تيجلان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بتر، دمشق ٢٠٠٥.
٢. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرايشي، دار بتر، دمشق ٢٠٠٥.
٣. ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، تأليف جورج طرايشي، دار بتر، دمشق ٢٠٠٥.
٤. فلسفة الأنوار، تأليف ج. فولفين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٥. حرية الاعتقاد الديني، إهداء وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بتر، دمشق ٢٠٠٥.
٦. نقد الثواب: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٧. مواقف من أجل التنوير، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٨. يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٩. ٢٣ هاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية، تأليف علي الدشتي، ترجمة نادر ديب، الطبعة الثانية، دار بتر، دمشق ٢٠٠٦.
١٠. معضلة الأصولية الإسلامية، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١١. علم نفس الجماهير، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٢. أسرار الثورة، تأليف روجيه الصباغ، ترجمة صلاح بشير، دار بتر، دمشق ٢٠٠٦.
١٣. الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٤. مرطقات: هنر الديموقراطية والعلمانية والحدائق والمماتمة العربية، تأليف جورج طرايشي، دار السافي، بيروت ٢٠٠٦.
١٥. العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية، تأليف كارولين فورست وقيامينا فنيتر، ترجمة غازي أبو عقل، دار بتر، دمشق ٢٠٠٦.
١٦. عصافيل كانت: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، تأليف محمد المزوغي، دار السافي، بيروت ٢٠٠٧.
١٧. الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ تأليف هاشم صالح، دار السافي، بيروت ٢٠٠٧.
١٨. الإسلام دين وأمة، تأليف جمال البناء، دار بتر، دمشق ٢٠٠٧.
١٩. مدخل إلى التنوير الأوروبي، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية ٢٠٠٧.
٢٠. هدم الهدم، إدارة الظهور للأب السياسي والثقافي ولشراي، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢١. الإسلام والحرية، تأليف محمد الشرفي، دار بتر، دمشق ٢٠٠٧.
٢٢. نقد إنسان الجموع، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

«الإسلام واحداً ومتعددًا»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة - بيروت:

٢٣. الإسلام الخارجي، تأليف ناجية الوريثي بوعجيلة.
٢٤. إسلام المتكلمين، تأليف محمد بوهلال.
٢٥. الإسلام السني، تأليف سام الجملي.
٢٦. الإسلام الشعبي، تأليف زهية جوهر.
٢٧. الإسلام الحركي، بحث في أمبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاما.
٢٨. إسلام الفلاسفة، تأليف منجي لسود.
٢٩. الإسلام في المدينة، تأليف بلقيس الرزقي.
٣٠. الإسلام "الأسود" جنوب الصحراء الكبرى، تأليف محمد شقرون.
٣١. الإسلام الآسيوي، تأليف أمال قرامي.
٣٢. إسلام الفقهاء، تأليف نادر الحماني.
٣٣. إسلام المنصوفة، تأليف محمد بن الطيب.
٣٤. إسلام المجددين، تأليف محمد حمزة.
٣٥. الإسلام العربي، تأليف عبد الله خلايفي.
٣٦. إسلام عصود الانعطاف، تأليف هالة الورداني وعبد الباسط قمودي.
٣٧. إسلام الأكراد، تأليف نهامي العبدولي.
٣٨. إسلام الساسة، تأليف سهام الدبابي الميساوي.
٣٩. إسلام المصلحين، تأليف جيهان عامر.

إصدارات الرابطة تحت اسم

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٤٠. أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي، تأليف أبو حاتم الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٢.
٤١. في الاختلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، تأليف ناجية الوردجي بوعجيلة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.
٤٢. ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة العداثة، تأليف دانيوش شايغان، ترجمة محمد الزحموني، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.
٤٣. العداثة والعداثة العربية، دار بتراء، دمشق ٢٠٠٤.
٤٤. النهضة وصراع البقاء، تأليف إبراهيم بدران، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٥. الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مابوه، دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.
٤٦. أسباب النزول، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٧. الإنسان تشوؤ وارتقاء، تأليف جان شالين، ترجمة الصافي قسومة، دار بتراء، دمشق ٢٠٠٥.
٤٨. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، تأليف محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٩. الستة: أصول الفقه، تأليف حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٥٠. العلمانية، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.
٥١. الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء ١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٢. محاكم التفتيش، تأليف غي وجون نسنس، ترجمة ميساء السيوفي، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٣. ما هي العلمانية؟، تأليف هنري بينا، دويت، ترجمة ريم منصور الأطوش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٤. الفكر الحر، تأليف أندريه تانف، ترجمة وندة بعث، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب: arabrationlists@yahoo.fr